Die Theologie der Vorzeit

vertheidigt

von

Joseph Kleutgen,
Priester der Gesellschaft Jesu.

Letzten Bandes zweites Heft.

Mit Gutheißung der Obern.

Münster,
Druck und Verlag der Theissing'schen Buchhandlung.

1865.

☞ **Das Schlußheft dieses Bandes wird im Dezember l. J. ausgegeben werden.**

Dritte Abhandlung.

Vom Glauben.

98. Hermes hatte wohl Recht, wenn er als die Uebel seiner Zeit den Hang zum Unglauben auf der einen Seite und auf der andern eine Neigung zum falschen Mysticismus angab. Wie die Zweifelsucht der critischen Schule den Uebermuth der Identitätsphilosophie, so rief auch damals schon der glaubenslose Rationalismus gedankenlose Schwärmerei hervor. Während die Einen ohne Glauben sich im Lichte des Wissens ergehen wollten, zogen die Andern es vor, sich ohne Wissen in das Dunkel des Glaubens zu vertiefen. Obwohl nun diese Extreme nur außerhalb der katholischen Kirche in so grellem Gegensatze hervortraten; so haben sie doch auch innerhalb derselben auf Wissenschaft und Leben einen nicht zu verkennenden Einfluß geübt. Es ist jetzt wohl keinem Zweifel mehr unterworfen, daß Hermes selbst, während er die Wahrheit des Christenthums gegen die kantische Schule vertheidigen wollte, von dem Geiste eben dieser Schule sich keineswegs losgewunden hatte. Aber ebenso wenig läßt es sich in Abrede stellen, daß gar manche seiner Gegner in den irrigen Grundsätzen, durch welche französische Schulen die kirchliche Wissenschaft umgestalten wollten, befangen waren.

Es ist gewiß sehr merkwürdig, daß in eben den Jahren, in welchen Hermes Theologie vom h. Stuhle verworfen, nicht nur

Lamennais verurtheilt, sondern auch Bautain zum Widerrufe angehalten wurde, und man durfte sich damals zu der Hoffnung berechtigt glauben, daß dieses Einschreiten der Kirche gegen zwei Extreme alle katholischen Gelehrten veranlassen würde, zu der in der Mitte liegenden Wahrheit, welche seit vielen Jahrhunderten die Theologen mit Uebereinstimmung gelehrt hatten, zurückzukehren. Allein bereits hatten die auf Kant folgenden Philosopheme und namentlich das hegelianische, ihren Einfluß auf die Geister geübt, und noch einmal sollten wir auch im Innern der Kirche die Macht des Zeitgeistes erfahren. In dieser jüngsten der philosophischen Schulen wird die Welt als das durch Erfahrung Gegebene hingenommen und dem Denken die Aufgabe gestellt, dasselbe aus seinen Gründen zu begreifen, um dadurch den Beweis zu liefern, daß das Wirkliche vernünftig und das Vernünftige wirklich sei. Die Erfahrungskenntniß nannte man auch Glauben, und so hieß es denn: was der Glaube voraussetze (als wirklich annehme), müsse das Denken von neuem setzen (als vernünftig erweisen), und so den Glauben zum Wissen verkären. — Manche katholische Denker, und unter ihnen vorzüglich Günther, glaubten nun die Irrthümer dieser Philosophie nicht besser besiegen zu können als dadurch, daß sie in jenen Gedanken über Aufgabe und Methode der Speculation eingehend den Beweis lieferten, das folgerechte Denken gelange in der Ergründung der Wirklichkeit nur zu solchen Ergebnissen, die mit den Lehren des Christenthums übereinstimmten. Als das Gegebene wurde aber nicht bloß diese empirische Welt betrachtet, um ihren Ursprung aus Gott durch wahre Schöpfung herzuleiten, sondern auch die gesammte christliche Heilsordnung, um sie als eine zweite That Gottes und eine neue Schöpfung aus der ersten zu begreifen. So sollte denn auch, was aus der göttlichen Offenbarung vorausgesetzt sei, durch das Denken von neuem gesetzt und auch der christliche Glaube zum Wissen verklärt werden. —

Hiermit sind die Richtungen und Versuche angedeutet, denen gegenüber wir die Grundsätze, welche man ehemals in unserer Kirche über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung einmüthg festhielt, zu vertheidigen haben. Wir beginnen mit einer Untersuchung über den Glauben.

Erstes Hauptstück.

Ueber die Erklärung des Glaubens.

99. Der in den katholischen Schulen gebräuchlichen Erklärung zufolge ist der Glaube, von dem wir reden, eine durch die Gnade verliehene Tugend, vermöge welcher wir, was Gott geoffenbart hat, weil er es geoffenbart hat, mit Festigkeit für wahr halten.[1])

Zuvörderst also wird hiemit der Glaube für ein Fürwahrhalten erklärt, zu dem uns fremdes Ansehen bestimmt. Nicht dadurch entsteht er, daß wir die Sache selbst, sei es durch Anschauung, sei es durch vermittelndes Denken, sondern dadurch, daß wir die Untrüglichkeit des Zeugnisses, das für sie abgelegt wird, erkennen. — Es ist dies jene Dunkelheit, welche als die erste wesentliche Eigenschaft des Glaubens bezeichnet zu werden pflegt. Dieselbe besteht also nicht gerade in der Unbegreiflichkeit des Geglaubten, sondern darin, daß wir fremden Zeugnisses und nicht eigner Einsicht wegen fürwahrhalten. Wenn aber der Glaube durch diese Dunkelheit von dem Wissen, so ist er durch die Entschiedenheit, womit er fürwahrhält, vom Meinen verschieden.[2]) Zu diesem entschiedenen Fürwahrhalten kann uns in manchen Fällen auch das Zeugniß der Menschen vermögen; der Glaube aber, von dem hier die Rede ist, ruht auf dem nimmer trüglichen Zeugnisse Gottes. Es wird also in der obigen Erklärung als Gegenstand des Glaubens das, was Gott geoffenbart hat, und als Beweggrund das

---

1) Fides divina, actualis scilicet, est assensus supernaturalis, super omnia firmus, datus rebus a Deo revelatis propter auctoritatem Dei revelantis. Fides autem habitualis est virtus infusa nos permanenter habiles reddens ad eliciendos actus fidei cum auxilio gratiae actualis.

Antoine Theologia universa specul. et dogm. Tr. I. initio.

2) De ratione opinionis est, quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi: unde non habet firmam inhaesionem. De ratione vero scientiae est, quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva: habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet: excedit enim opinionem in hoc, quod habet firmam inhaesionem; deficit vero a scientia in eo, quod non habet visionem. S. Thom. S. p. 1. 2ae q. 67. a. 3.

Ansehen Gottes angegeben. Obwohl er aber hiedurch als fides divina von der fides humana unterschieden ist, so wird dennoch sein Wesen erst dadurch vollends bestimmt, daß man ihn für eine durch die Gnade verliehene Tugend erklärt. Auch die bösen Geister glauben, aber ihr Glaube frommt ihnen nicht. Sie erkennen mit voller Klarheit sowohl die Thatsache als die Untrüglichkeit der göttlichen Offenbarung und können darum an der Wahrheit ihres Inhalts nicht zweifeln; aber ihr Fürwahrhalten ist eine nothwendige Folge jenes Erkennens, das in ihnen keinen andern Grund als die Vollkommenheit ihrer intellectuellen Kräfte hat, und daher wie diese rein natürlich ist. Wenn somit ein Mensch durch historische Beweise ebenso vollkommen von der Thatsache, daß Gott geredet, als durch vernünftige Einsicht von der Untrüglichkeit jeglicher Rede Gottes überzeugt wäre: so würde der Glaube, zu dem ihn dies sein natürliches Erkennen bestimmte, deshalb nicht der christlich religiöse Glaube sein, von dem allein wir reden. Denn dieser ist erstlich eine Tugend, und muß als solche mit sittlich gutem und freiem Willen geübt werden. Sodann aber ist er nicht bloß insofern übernatürlich, als er geoffenbarte Lehren zum Gegenstande hat, und also eine ausdrückliche Rede Gottes, die Offenbarung im engen Sinn des Wortes voraussetzt: sondern auch darum, weil das Vermögen zu demselben nicht in den natürlichen Kräften des Geistes enthalten ist. Und eben aus diesem Grunde heißt er, wie auch die Hoffnung und Liebe, virtus divinitus infusa.[1])

Hiemit sind die wesentlichen Eigenschaften des christlichen Glaubens angegeben. Und weil, wie wir sehen werden, die Theologen der Vorzeit alle diese Eigenschaften vom Glauben behaupten; so dürfen wir auch die oben gegebene Erklärung ihnen zuschreiben, obschon sie dieselbe meistens nicht in so bestimmte Worte fassen.

I.

Hermes wider die gewöhnliche Erklärung des Glaubens.

100. Ehe wir in eine nähere Untersuchung der Eigenschaften des Glaubens eingehen, müssen wir auf die abweichenden

---

1) Siehe das Nähere über diese Bezeichnung oben Bd. 2. S. 292 ff.

Erklärungen, welche neuere Gelehrte vom Glauben geben, einen Blick werfen. Sie lassen sich, obschon ihrer sehr viele sind,[1]) dem Grundgedanken nach auf drei zurückführen. Einige nämlich wollen jede Ueberzeugung Glauben genannt wissen, und dehnen also den Begriff des Glaubens so weit, als jenen des Fürwahrhaltens oder der Gewißheit aus. Ihnen hat sich Hermes angeschlossen. Er ist also mit der gewöhnlichen Erklärung der Theologen in hohem Grade unzufrieden, weil sie den Glauben als eine besondere Art des Fürwahrhaltens, desjenigen nämlich, das auf fremdem Ansehen ruhe, bestimme. Der Glaube sei der Zustand des ausgeschlossenen Zweifels oder der Ueberzeugung, aus was immer für einem Grunde wir in diesen Zustand versetzt worden, und nur, um den vernünftigen Glauben von dem Afterglauben zu unterscheiden, könne man in der Erklärung jenen Grund beifügen, und also sagen, der Glaube sei „ein Zustand der Entschiedenheit, oder der Ueberzeugung über die Wirklichkeit eines erkannten Etwas, in welchen wir durch ein nothwendiges Halten der theoretischen oder durch ein nothwendiges Annehmen der verpflichtenden Vernunft versetzt werden." [2])

Hermes beruft sich für diese seine Erklärung zuvörderst auf den allgemeinen Sprachgebrauch. „Wir wollen", sagt er, „jedesmal, wo wir das Wort Glauben gebrauchen, damit sagen, daß uns etwas ungezweifelt für wirklich gelte, aber ohne alle Rücksicht auf den Grund, warum es uns so gilt." Es ist wahr, daß wir durch Glauben meistens eine feste Ueberzeugung ausdrücken, aber so beständig, wie Hermes behauptet, ist auch der Sprachgebrauch hierin nicht. Nicht nur im gemeinen Leben, sondern auch bei unsern besten Schriftstellern wird gar oft zwischen Glauben und Meinen wenig oder gar nicht unterschieden, wie auch im Lateinischen credere sehr oft nicht mehr als opinari sagt. Wenn aber Hermes hinzufügt, daß wir durch Glauben den Zustand der Gewißheit ohne alle Rücksicht auf den Grund, der uns in denselben versetze, ausdrücken; so ist das in dem Sinne, in welchem er es versteht, noch viel irriger. Er will nämlich, wie aus der Erklä-

1) Siehe das durch Gelehrsamkeit ausgezeichnete Werk Dr. H. Denzingers: Vier Bücher von der religiösen Erkenntniß. Bd. II. S. 430 ff.

2) Phil. Einl. §. 44.

rung, die er dadurch rechtfertigt, hervorgeht, nicht bloß sagen, daß wir durch das Wort Glaube nur das feste Fürwahrhalten selbst ausdrücken, ohne dabei an den Grund desselben zu denken, sondern auch, daß wir uns dieses Ausdrucks für jegliche Art der Ueberzeugung bedienen. Dem ist aber ganz gewiß nicht so. Oder welcher Mathematiker hat je gesagt, er glaube, daß die Summe der Winkel eines Dreiecks zwei rechten Winkeln gleich sei? und wer von uns wird sagen, er glaube, daß er zwei Hände und zwei Füße habe? Wenn wir etwas durch die Erfahrung oder durch vernünftige Einsicht mit voller Klarheit und Gewißheit erkennen; so sagen wir nicht, daß wir es glauben, sondern daß wir es wissen.

Um, was er vom Sprachgebrauch behauptet, nachzuweisen, erinnert Hermes an die Redensart: „Ich weiß es nicht, glaube es aber doch." Nichts anders wolle man durch dieselbe sagen, als: „Ich habe zwar keine zur Entschiedenheit über die Wirklichkeit der Sache hinführende Erkenntniß, bin aber doch darüber entschieden." Den Grund dieser Entschiedenheit wisse der Sprechende oft nicht einmal anzugeben, geschweige daß er an ihn denke. Das ist alles wahr, beweist aber das gerade Gegentheil von dem, was Hermes will. Oder tritt es durch jene Redensart, und die Erklärung, die Hermes von ihr giebt, nicht erst recht in's Licht, daß wir nicht sagen: „Ich glaube" — wenn wir durch die Erkenntniß der Sache selbst gewiß sind? Obschon also der Grund einer Ueberzeugung, die wir Glaube nennen, nicht immer fremdes Ansehen ist; so ist es doch niemals eigene Einsicht in die Wahrheit der Sache, und daher allerdings auch dem Sprachgebrauch nach diese Dunkelheit allem Glauben wesentlich. Und eben weil in sehr vielen Fällen eine solche Ueberzeugung ohne eigene Einsicht wankend ist; so mag es daraus zu erklären sein, daß Glauben oft nichts anders als Meinen bedeutet.

Wir selbst haben bei anderer Gelegenheit hervorgehoben,[1]) daß bei den kirchlichen Schriftstellern der frühesten Zeiten das Wort πιστις, wie bei den griechischen Philosophen, für jede Art fester Ueberzeugung gebraucht wird. Von diesem also ist wahr, was Hermes von unserm Glauben mit Unrecht behauptet. Auch bei

1) Phil. der Vorzeit. n. 466.

den Lateinern steht fides, das übrigens, wie bekannt ist, manche verschiedene Bedeutungen zuläßt, für jedes entschiedene Fürwahrhalten. Nichtsdestoweniger bildete sich bald in der Kirche jener Sprachgebrauch, dem zufolge Glauben im eigentlichen Sinne kein anderes Fürwahrhalten ist, als das sich auf fremdes Ansehen stützt.[1]) Wie in allen andern Wissenschaften, so sind wir auch in der Theologie, um eine bestimmte Ausdrucksweise zu erhalten, genöthigt, die Bedeutung eines Wortes enger zu beschränken, als es im gewöhnlichen Leben zu geschehen pflegt, und zwischen Ausdrücken, die der Sprachgebrauch verwechselt, zu unterscheiden. Es sind also die Theologen nicht zu tadeln, wenn sie die verschiedenen Bedeutungen, welche das Wort fides, sei es bei den profanen Schriftstellern, sei es in den göttlichen Büchern selbst hat, mit Sorgfalt erklärend, eine derselben als jene bestimmen, in welcher sie es gebrauchen. Eben dies aber pflegen sie gleich im Eingange der Untersuchung über den Glauben zu thun.[2]) Worauf alles ankommt, ist, daß jenes Fürwahrhalten der geoffenbarten Lehre, welches die Schrift fordert, und mit ihr die Kirche als den Anfang des Heiles und die Grundlage der Gerechtigkeit bezeichnet, eben das sei, was

---

1) Ueber jenen seinen bekannten Ausspruch: Quod scimus debemus rationi, quod credimus auctoritati (De utilit. cred. n. 25) — bemerkt der h. Augustin (Retr. l. 14. n. 3), daß zwar in der Sprache des gemeinen Lebens und auch in der h. Schrift Wissen nicht selten für Glauben und für Wahrnehmen stehe; eigentlich aber bedeute Wissen das Erkennen durch die Vernunft, Wahrnehmen das Erkennen durch die Sinne, Glauben das Erkennen durch fremdes Zeugniß. Ebenso räumt er (Enchirid. c. 8. n. 2) ein, daß man das Wort Glauben auch von der klaren Erkenntniß oder Anschauung gebrauche, aber richtiger sei es, dasselbe auf die Erkenntniß ohne Einsicht in die Sache zu beschränken. Melius hanc appellamus fidem quam divina eloquia docuerunt, earum scilicet rerum, quae non videntur. Daß aber nur dies der christliche Glaube sei, sagt er noch bestimmter in Joan. Tr. 79. n. 1. wo es heißt: Etsi dicuntur credi, quae videntur, sicut dicit unusquisque, oculis suis se credidisse: non tamen haec est fides, quae in nobis aedificatur, sed ex rebus, quae videntur, agitur in nobis, ut ea credantur, quae non videntur.

2) Greg. de Valent. Tom. III. D. 1. q. 1. p. 1. Suarez. Op. Tom. XI. De fide. D. 1. sect. 1. Bellarm. Contr. de Justificatione l. 1. c. Gotti. Theologia. Tom. X. Tr. de fide. Initio. Kilber. De virt. theol. Disp. 1. c. 2. n. 42.

die Theologen Glauben nennen, ein Fürwahrhalten auf das Ansehen Gottes hin.

101. Aber Hermes wirft den Theologen vor, durch ihre Erklärung vom Glauben sich nicht nur mit dem allgemeinen, sondern auch mit ihrem eigenen Sprachgebrauch in Widerspruch gesetzt zu haben. Und wie das? Man sage in der Theologie und zwar mit Recht: „Wir glauben an einen Gott.“ Nun könne doch dieser Glaube sich nicht auf das Ansehen Gottes gründen, da wir durch ihn erst über das Dasein Gottes entschieden seien. Möge also auch äußeres Ansehen in manchen Fällen Grund des Fürwahrhaltens sein, es als den ausschließenden Grund des Glaubens und so als den Urgrund desselben angeben, heiße allen Glauben um seine innere Haltung bringen, und die wichtigsten Gegenstände des Glaubens, als da ist das Dasein Gottes und noch mehrere andere, einem endlosen Zweifel hingeben.“ Eine wunderliche Schlußfolge! Wer den Glauben für ein Fürwahrhalten auf fremdes Ansehen hin erklärt, versteht unter demselben, wie Hermes kurz vorher angemerkt hatte, nur eine besondere Art des Fürwahrhaltens. Haben also die Theologen, indem sie eine solche Erklärung vom Glauben gaben, nicht eben damit behauptet, daß es außer ihm noch einen anderen Weg gebe, zu gewissen Erkenntnissen und namentlich zu jener zu gelangen, welche ein solcher Glaube voraussetzt? Nur dann, wenn sie einerseits den Glauben für ein Fürwahrhalten auf göttliches Ansehen hin erklärt, und andererseits dennoch mit Hermes behauptet hätten, jegliche Art von Ueberzeugung sei Glaube, träfe sie der Vorwurf, die wichtigsten Wahrheiten dem Zweifel hinzugeben und den Glauben selbst unmöglich zu machen. — Was aber jenen Satz betrifft: „Wir glauben an einen Gott“; so ist es ohne Zweifel unmöglich, irgend etwas auf das Ansehen Gottes zu glauben, wenn man nicht bereits das Dasein Gottes auf anderem Wege erkannt hat: ob aber, diese anderweitige Erkenntniß vorausgesetzt, das Dasein Gottes dennoch ebensowohl als seine Beschaffenheit Gegenstand der Offenbarung und folglich des Glaubens sein könne, ist eine Frage, über welche unter den Theologen und zwar vornehmlich unter den Theologen der letzten Jahrhunderte viel gestritten wird. Um so mehr muß es befremden, daß Hermes derselben gar nicht erwähnt, und durchaus so redet, als wenn man vor ihm auf

jene Schwierigkeit nicht einmal aufmerksam geworden wäre. Es ist hier nicht der Ort, in diese Streitfrage einzugehen, aber es leuchtet ein, daß die Theologen sie bejahen und verneinen konnten, ohne von dem Vorwurf des Widerspruchs, den ihnen Hermes macht, berührt zu werden.

II.

Günther's Erklärung vom Glauben.

102. Andere Gelehrte bestimmen den Glauben als ein Fürwahrhalten dessen, was außer dem Gebiete der Erfahrung liegt. Weil sie aber kein unmittelbares Erkennen, das Uebersinnliches erreiche, annehmen; so folgt, daß ihnen gemäß der Glaube entweder durch das Denken der Vernunft über das sinnlich Gegebene vermittelt wird, oder auf das Zeugniß Anderer gestützt ist. Auch nach dieser Erklärung, welcher man vorzugsweise bei den protestantischen Rationalisten begegnet, ist das Fürwahrhalten auf fremdes Ansehen hin nur eine besondere Art des Glaubens und sie pflegen dieselbe den historischen Glauben zu nennen. Ihnen ist Günther gefolgt, so jedoch, daß er diese Erklärung des Glaubens auf die bei den katholischen Theologen gewöhnlichen Bestimmungen zurückzuführen sucht.

Er unterscheidet drei Arten der Erkenntniß: das Schauen oder Wahrnehmen, den Glauben und das Wissen. Das Schauen beschränkt sich auf die Erscheinungen. Wie die Sinne in der Außenwelt nur die Erzeugnisse, worin nach Günther die Natursubstanz in die Erscheinung tritt, nicht aber diese selbst erkennen; so schaut auch der Geist nicht sein Wesen, sondern nimmt nur die Erscheinung desselben wahr. Aber durch seine Erscheinung erkennt er sein Wesen, und nachdem er es erkannt, vermag er auch die Einzelwesen der Natur auf das Prinzip, dessen Erscheinung sie sind, zurückzuführen. Von dem beschränkten und bedingten Sein, das er in sich und in der Natur gefunden, gelangt er sodann zur Erkenntniß des unbeschränkten und unbedingten Seins, das zwar nicht in ihm und in der Natur zur Erscheinung kommt, aber in ihnen sich doch als Wirkungen seiner Schöpfermacht offenbart.

Dieses Erfassen des Grundes aus seinen Erscheinungen oder Wirkungen ist Glauben. Das Wissen entsteht, wenn der Geist den Ursprung der Erscheinungen oder Wirkungen aus ihrem Grunde erkennt, d. h. wenn er sie begreift. Es kann aber der Geist die Erscheinungen in ihm aus seinem Wesen, er kann die Einzeldinge aus dem Naturprinzip, er kann sowohl sich als die Natur aus Gott dem schöpferischen Urgrunde begreifen. Somit gibt es ein Glauben, aber auch ein Wissen des Wesens unseres Geistes und der Natur. Es gibt ebenso ein Glauben an Gott, und zwar ist dies die erste Erkenntniß, die wir von Gottes Dasein erhalten. Aber folgt nun auf dieses Glauben an Gott auch ein Wissen Gottes, wie auf das Glauben an das Wesen unseres Geistes ein Wissen desselben folgt? Günther erklärt sich an den Stellen, aus welchen wir diese Lehre vom Schauen, Glauben und Wissen entnehmen, nicht ausdrücklich, aber ganz gewiß müssen wir im Zusammenhange seines Systems jene Frage bejahen. Denn er will ja auch die Offenbarung Gottes vor sich selber (wie er sich auszudrücken pflegt), als eine Verwirklichung Gottes aus seinem Wesen begreifen, und dadurch das (absolute) Werden der drei Personen, welche nach ihm im Wesen Gottes ihren gemeinsamen Grund haben, erklären. 1)

Weßhalb aber nennt Günther jenes Erfassen des Grundes aus seinen Erscheinungen oder Wirkungen Glauben? Weil wir in demselben etwas als daseiend anerkennen, was nicht geschaut wird, und es darum anerkennen, weil es bezeugt wird. Denn jedes Sein offenbart oder bezeugt sich durch seine Erscheinung, und jede Ursache durch ihre Wirkungen. Dies aber ist ja eben das Eigenthümliche des Glaubens, etwas, das nicht geschaut wird, auf Zeugniß annehmen oder festhalten. 2)

---

1) Philos. der Vorzeit. Bd. 2. n. 956 ff.

2) Der Geist glaubt, wenn er für gewisse Erscheinungen einen Seynsgrund entweder bloß voraussetzt, oder den einstweilen vorausgesetzten als nothwendig zu setzenden abermal setzt (anerkennt); und er weiß, weil er aus solchem Grunde die Erscheinungen als Offenbarungen desselben ableitet. Uebrigens ist Glauben und Wissen ein mittelbares Erkennen. Denn unmittelbar wird doch immer nur der jedesmalige innere Zustand als innere Erscheinung (unter dem Namen Gefühl oder Empfindung), nicht aber

103. Hieraus ersieht man, wie sich die Erklärung, welche Günther vom Glauben giebt, zu jener der Vorzeit verhält. Nur dadurch kann er jene seine Auffassung des Glaubens auf die gewöhnliche zurückführen, daß er das Wort Schauen in einem engern, das Wort Zeugniß aber in einem weitern Sinne nimmt. Der Glaube, so erklärt sich der h. Thomas, ist ein Fürwahrhalten. Zum Fürwahrhalten aber werden wir in doppelter Weise bestimmt, entweder nämlich durch die Erkenntniß der Sache selbst, oder durch den Willen. Jene Erkenntniß ist wiederum zweierlei Art: denn

---

das, was den Zustand als Product setzt, aufgefaßt. Vorsch. Bd. 1. S. 154. Vergl. ebendort S. 239. Ferner Januskopfe S. 285—292 und besonders S. 313—319, wo es heißt: „Es war ein riesenhaftes Wort (des h. Augustin): Quantulacunque ratio, ipsa tamen antecedit fidem, das in die Sprache unserer Zeit übersetzt lautet: Alles Wissen um fremdes Seyn und Dasein, ist abhängig vom Wissen um das eigene Seyn. Aber hinzusetzen müssen wir jetzt: Dies Wissen ist kein Schauen, und eben weil es kein Schauen, so ist es Glauben. Denn an Mich als Seyn an und für sich (als Substanz) muß ich glauben, weil ich es nicht schauen kann, mich nicht substanzialiter objectiviren kann, was nur auf dem Wege der Emanation möglich wäre. So ist auch unser Gottesgedanke ein Glauben an Gott ...." Ebendeßwegen, weil der Geist durch die Erscheinung zum Gedanken des Seyns vordringen muß, „ist das Wissen um das Seyn als solches ein Glauben oder uneigentliches Wissen. Eigentliches Wissen gilt nur für die Erscheinung, insofern diese nicht bloß als solche gekannt oder ergriffen, sondern aus dem Seyn als ihrer Wurzel begriffen — erkannt wird.... Aber auch jenes Glauben an mich als concretes Seyn wird zum Wissen erhoben; da jenes Seyn in seiner gedachten Bedingtheit instinctartig den Gedanken vom unbedingten Seyn erzeugt, um an sich als Bedingtes auch nur glauben, geschweige sich in seiner Bedingtheit verstehen zu können, aus welchem Unbedingten sodann das Bedingte sich ebenso mit Sicherheit als Seyn begreifen und erkennen kann, wie es früher seine Erscheinung aus seinem Seyn mit Gewißheit begriffen und erkannt hat. Hieraus sehen wir, daß der Glaube des Geistes an sein Selbst das Wissen nicht ausschließt, sondern vielmehr einschließt; und daß der Geist, eben weil er glaubt, auch zum Wissen, und weil er weiß, auch zum Glauben befähigt ist...... Auf Zeugniß annehmen und festhalten heißt also, wiewohl im weitesten Sinne ebenfalls Glauben. Und mit Recht: denn alles Seyn bezeugt sich ja durch seine Erscheinung; wir selbst können ja nur glauben an das Seyn, das sich bereits bezeugt hat durch sein Erscheinen. So glaubte die Menschheit an Gott, (selbst jene, die von einer historischen, positiven Offenbarung nichts wußte), der sich, wie der Apostel sagt, in keiner Zeit unbezeugt gelassen.

entweder erkennen wir die Sache aus ihr selbst, und dies ist in der Wahrnehmung und der Einsicht in die Wahrheit der Vernunftprinzipien der Fall, oder wir erkennen sie aus einer andern, also durch das Vermögen zu schließen. Die Erkenntniß der Vernunftprinzipien wird eigentlich nach dem Vermögen, durch das wir sie besitzen, intellectus (principiorum) oder intelligentia, die durch Schlüsse erworbene Erkenntniß aber Wissen genannt, sei es daß aus dem Grunde das Begründete oder umgekehrt aus dem Begründeten der Grund erschlossen werde. Wenn wir uns aber entscheiden, irgend etwas, das außer dem Kreise dieses unmittelbaren oder mittelbaren Erkennens der Sache liegt, für wahr zu halten, so heißt das Glauben. [1]) Der h. Thomas scheint hier und an andern Stellen jeden Glauben für eine freie That des Menschen zu erklären. Doch werden wir später von ihm die ausdrückliche Erklärung erhalten, daß diese Freiheit nicht zur Natur des Glaubens als solchen gehört. So oft wir ohne Einsicht in die Sache selbst für die Wahrheit derselben entschieden sind, glauben wir. Nur deshalb also, weil diese Entscheidung im christlich religiösen Glauben immer, und sehr oft auch in dem rein menschlichen und natürlichen, von unserer Freiheit abhängt, schreibt der h. Thomas die Bestimmung zum Fürwahrhalten, das wir Glauben nennen, dem Willen zu. — In wiefern wird nun aber dem Glauben die Anschauung entgegengesetzt? Obschon die Anschauung dem Gesichtssinne eigenthümlich ist, so wird unter derselben doch auch alle Wahrnehmung durch die Sinne verstanden: weil nämlich die Benennung des Vollkommensten einer Art auf die ganze Art ausgedehnt zu werden pflegt. Es ist aber aller sinnlichen Kenntniß gemein, durch ihren Gegenstand selbst erzeugt zu werden, und des-

1) Fides importat assensum intellectus ad id, quod creditur. Assentit autem intellectus alicui dupliciter, uno modo quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quorum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter movetur ab objecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. S. p. 2. 2ae q. 4. a. 4.

halb nennt man ferner auch das intellectuelle Erkennen, wenn es unmittelbar ist, Anschauung. Weil also die Wahrheit der Vernunftprinzipien aus ihnen selbst einleuchtet, so sagt man, daß sie durch Anschauung erkannt werden.[1]) Nun muß aber das Denken, durch welches uns das Wissen vermittelt wird, von dem, was unmittelbar erkannt wird, beginnen, und durch Anwendung der Principien fortschreiten. Es ist also auch in dem Wissen ein Schauen, und zwar ein solches, auf dem seine Wahrheit und Sicherheit ruht:[2]) wenngleich nicht die Sache selbst, sondern nur das, woraus sie erkannt werden kann, geschaut wird. Möge aber der Gegenstand in sich selbst, oder möge er in einem andern, seiner Wirkung oder seiner Ursache geschaut werden, es ist dies immer jene Einsicht in die Sache, welche nach der Erklärung der Alten dem Glauben fremd ist. Dahingegen will Günther die Erkenntniß des Seins oder Wesens der Dinge, welche wir vermittelst der Vernunft aus ihrer Erscheinung erhalten, Glauben genannt wissen, weil nicht das Sein, sondern nur die Erscheinung geschaut werde. Unter dem Schauen also, das dem Glauben entgegengesetzt wird, versteht er nur die unmittelbare Kenntniß oder Wahrnehmung, und nicht, wie die alten Theologen, jede durch Einsicht in die Sache selbst erworbene Erkenntniß.

Umgekehrt aber faßt er das Wort Zeugniß oder Offenbarung in einem weiteren Sinne. Denn die Alten verstanden darunter — in dieser ihrer Erklärung vom Glauben — nur die ausdrückliche Rede Gottes oder der Menschen; Günther aber versteht darunter außerdem, ja zunächst und hauptsächlich jede Erscheinung und Wirkung, durch welche ein Wesen sich selber kundmacht. Wie ihm also die Werke Gottes Offenbarung, so ist ihm die Erkenntniß Gottes aus seinen Werken Glaube im eigentlichen Sinne, und er selber macht aufmerksam, daß er dadurch den Theologen der Vorzeit widerspreche.[3])

---

1) In l. 3. Dist. 23. q. 2. a. 2. sol. 1.

2) Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota et per consequens visa: et ideo oportet, quaecunque sunt scita, aliquo modo esse visa. Summa 1. c. a. 5.

3) Der Scholastik war die Idee von der Schöpfung (creatio) als einer Offenbarung im eigentlichen Sinne des Wortes noch fremd. Und nur

Obschon also Günther nicht wie Hermes jegliches Fürwahrhalten Glauben nennt, so dehnt er doch den Begriff desselben weiter, als die alte Schule aus. Er versteht unter Glauben außer dem Fürwahrhalten auf das Zeugniß Anderer, das er den historischen Glauben nennt, auch jenes Erkennen, welches die Alten als Wissen a posteriori bezeichneten.

104. Aber ist diese neue Begriffsbestimmung durch das, was er vom Schauen und Bezeugen sagt, gerechtfertigt? Wir meinen nicht. Wenn Günther in dieser Eintheilung der Erkenntnißweisen nur vom Wahrnehmen der Erscheinung, dem Ergreifen des Seins hinter derselben, und dem Begreifen der Erscheinung aus dem Sein redet, die Denkprinzipien aber, auf deren Erkenntniß die Vorzeit zu viel Gewicht gelegt haben soll, umgeht; so ist das jene Einseitigkeit, mit welcher er in seinem Eifer wider das Denken des Allgemeinen immer das Auffassen des concreten Seins hervorhebt. Aber giebt es denn etwa jene allgemeinen Kenntnisse nicht, oder sind sie nicht wirklich, was sie heißen, Grundsätze unsers Denkens? Günther läugnet es natürlich nicht, und beschäftigt sich in demselben Werke mit einer Zurückführung derselben auf das Selbstbewußtsein.[1]) Hätte also wirklich auch die alte Zeit von dem Werthe dieser Erkenntnißweise mit Uebertreibung geredet, so war das doch kein Grund, dieselbe bei dieser Eintheilung des Erkennens ganz bei Seite liegen zu lassen, und von keinem andern Schauen, als dem der Wahrnehmung zu reden. Aber sehen wir, welche Bewandtniß es mit jener Uebertreibung habe.

Günther bemerkt wiederholt[2]), nur dadurch sei man verleitet worden, auf die Anschauung der Prinzipien so großen Werth zu legen, weil man die äußere Anschauung, das Erkennen der Natur, überschätzt habe. Es sei aber das Schauen gerade das unvollkommene Erkennen, möge man nun seinen Inhalt oder seine Beschaffenheit betrachten. Denn während das Schauen auf die Er-

im uneigentlichen Sinne wurde sie locutio Dei genannt, weil die Creation nicht zu dem Endzwecke von Gott ausgegangen sei, um zu offenbaren ea, quae habuit in mente. Januskӧpfe S. 286. Und er citirt Antoine de fide. sect. II.

1) Januskӧpfe S. 322 ff.

2) Daselbst. S. 287. 315.

scheinung beschränkt sei, dringe das mittelbare Erkennen zum Wesen vor, und gewähre statt der bloßen Sicherheit eigentliche Gewißheit.

Aber, erwiedern wir, das mittelbare Erkennen, nenne man es nun Glauben oder Wissen, muß doch einen Anfang haben, und setzt darum ein unmittelbares voraus. Dieses unmittelbare Erkennen nun kann nicht das Schauen des Sinnes, die Wahrnehmung sein: denn das intellectuelle Erkennen beginnt nur insofern vom sinnlichen, als dieses ihm vorhergeht und einen Stoff bietet; Anfang aber im eigentlichen Sinne kann nur das erste intellectuelle Erkennen sein. So muß es also doch auch ein intellectuelles Erkennen geben, das unmittelbar und insofern ein Schauen ist, und Günther hat unrecht, wenn er das Schauen der Natur zuweist, und im Geiste nur mittelbares Erkennen finden will. — Da wird man entgegnen, es gebe freilich für den Geist ein unmittelbares Erkennen, aber dieses sei auch in ihm nichts anders als eine Wahrnehmung seines Erscheinens, — (seines Leidens und Thuns), — mit welcher aber sofort nothwendigerweise das Bewußtsein seiner selbst und in diesem die Erkenntniß seines Seins verbunden sei. Dieser Gedanke also sei der erste, der aber mit Recht ein vermittelter genannt werde, eben weil er das Erkennen der eigenen Erscheinung voraussetze.

Allein wenngleich mit jeder, auch der ersten intellectuellen Erkenntniß das Selbstbewußtsein verbunden ist, so muß dennoch der Geist, eben weil er sich nur aus seiner Thätigkeit erkennt, früher als sich selbst Anderes erkennen. Denn jene Thätigkeit des Geistes, durch die er seiner sich bewußt wird, ist ja schon Erkennen. Doch, worauf es hier vorzüglich ankommt, mögen wir uns selbst oder mögen wir Anderes erkennen, dieses Erkennen ist zwar jenes Erfassen des Seins als des Grundes der Erscheinungen, das Günther Idee nennt, aber es ist zugleich ein Denken des Allgemeinen, das Günther unbeachtet läßt, Begriff. Der Grund hievon liegt wiederum darin, daß wir das Sein und Wesen nicht schauen, sondern durch seine Offenbarung in der Erscheinung erkennen. Wir vermögen den Gegenstand nur durch die allgemeinen Begriffe des Seienden, Lebendigen u. s. w. aufzufassen, und nach der Verschiedenheit der Erscheinungen durch andere ebenfalls all-

gemeine Vorstellungen näher zu bestimmen. Aber zugleich mit diesen Begriffen gewinnen wir nun auch die Erkenntniß allgemeiner Wahrheiten, d. i. der Prinzipien, durch welche wir über die erscheinenden Dinge denkend unser Wissen erweitern. Wir haben an dem Beispiel, auf das Günther auch hier zurückkommt, gezeigt, daß bei der bloßen Idee ohne den Begriff kein Denken und keine Gewißheit desselben möglich wäre. Wenn wir nur unser Sein als den Grund unserer Erscheinung, und nicht auf die allgemeine Wahrheit, daß jede Erscheinung ein entsprechendes Sein als seinen Grund voraussetzt, erkannt hätten; so würden wir bei aller Gewißheit unseres Selbstbewußtseins zu keiner Gewißheit von dem Sein der Dinge, die außer uns erscheinen, gelangen. — Weßhalb aber nannte die alte Zeit, mit der Günther so unzufrieden ist, die allgemeinen Wahrheiten unmittelbare Erkenntnisse? Weil sowohl die Wahrheit der Begriffe, insofern es eine Wahrheit der Begriffe giebt, als auch die Wahrheit der Urtheile, zu denen diese verbunden werden, die eigentlichen Prinzipien, aus ihnen selbst erkannt werden, und insofern durchaus keine anderen Erkenntnisse voraussetzen. Denn möge gleich nicht bloß die sinnliche Wahrnehmung, sondern auch jene Erfassung des concreten Seins, das Günther die Idee nennt, vorhergehen; so wird doch die Wahrheit der Prinzipien nicht aus diesen erkannt. Daß jeder Erscheinung ein Sein entspricht, kann ich nicht aus der Thatsache, daß ich in mir ein Sein als Grund der Erscheinung finde, erschließen; sondern nur aus der Natur des Seins und Erscheinens erkennen. 1)

Das und nichts anders ist das Schauen der Prinzipien, wovon man redet, und darum hatte „die alte Scholastik" wohl Recht, wenn sie „die Gewißheit des Wissens von dieser Anschauung abhängig machte." Weil nun das Denken, durch welches wir von dem durch die Erfahrung Gegebenen fortschreiten, von der Einsicht in diese Prinzipien geleitet und getragen wird; so ist auch das so entstehende Erkennen durch Einsicht vermittelt, und darum ist in ihm bei aller seiner Mittelbarkeit dennoch ein Schauen, jenes nämlich, das den Uebergang von dem Bekannten zum Unbekannten möglich macht. Dieses nun ist von dem aposteriorischen Erkennen

---

1) Philos. der Vorzeit. Bd. 1. n. 333 ff.

ebenso wahr als von dem apriorischen. Oder schließen wir nicht auf die Ursache und ihre Beschaffenheit, weil wir einsehen, daß die Wirkung eine Ursache und eine solche Wirkung eine so beschaffene Ursache voraussetzt? Daher wurde also ehemals und wird auch heute gemeiniglich die eine wie die andere Art dieses Erkennens als Wissen, das Begreifen der Wirkungen jedoch aus der Ursache als das vollkommene, das Finden der Ursache aus den Wirkungen als das unvollkommene Wissen bezeichnet, und beide vom Glauben, als dem Erkennen, das nicht durch eigene Einsicht in die Sache, sondern durch fremdes Zeugniß vermittelt wird, unterschieden.

105. Ist nun etwa Günther mehr berechtigt, nur das Erkennen der Wirkungen aus der Ursache für Wissen, das Erkennen der Ursache aber aus den Wirkungen für Glauben zu erklären, und diesem letzteren das Erkennen durch fremdes Zeugniß als eine andere Art des Glaubens nebenzuordnen? Dem Ergebniß, zu welchem er gelangen wollte, waren diese Bestimmungen freilich günstig. Denn dies Ergebniß ist kein anderes, als der Satz, auf den er überall zurückkommt, daß der Inhalt des Glaubens auch Gegenstand des Wissens werden kann und soll. Aber wenn man, um dies auch von den Wahrheiten der christlichen Offenbarung sagen zu können, den Glauben für aposteriorisches, und das Wissen für apriorisches Erkennen erklärt; so heißt das die Begriffe nicht nach der Natur der Dinge, noch auch nach dem Sprachgebrauch, sondern nach vorgefaßten Meinungen bestimmen. Oder ist es der Natur der verschiedenen Erkenntnißweisen angemessen, das Erkennen des Wesens aus seinen Erscheinungen als Glauben dem Erkennen der Erscheinungen aus dem Wesen als Wissen entgegen, das Erkennen durch fremdes Zeugniß aber jenen ersteren zur Seite zu setzen? „An mich", sagt Günther, „als Sein an und für sich, als Substanz, muß ich glauben, weil ich es nicht schauen kann." Allein möge immer das Erkennen eines Wesens aus seiner Erscheinung oder Wirkung, insofern es ein Erkennen dessen ist, was nicht geschaut wird, Glauben genannt werden: — es kann jedoch deßhalb nur dem Schauen, nicht auch dem Wissen entgegengesetzt werden. Denn ist es gleich vermittelt, so ist es doch durch Einsicht in die Sache selbst vermittelt, und daher zwar unvollkommenes, aber doch wahres und eigentliches Wissen. Doch sei es: nenne Günther,

wenn es ihm so gefällt, das Selbstbewußtsein, weil es kein Schauen des eigenen Wesens ist, nicht mehr Wissen, sondern Glauben, oder doch nur uneigentliches Wissen: darf er uns deßhalb zumuthen, dieses Erkennen für gleichartig mit jenem zu halten, durch das wir z. B. auf das Zeugniß Gottes das Dasein der Engel für wahr halten? Auch die Kräfte der Natur schaut der Forscher nicht in ihnen selbst, sondern erkennt sie aus ihren Wirkungen; ist darum dies Erkennen ein solches wie jenes, durch welches wir, was die Geschichte von den Ereignissen vergangener Zeiten berichtet, erfahren? Ist aber die eine dieser Erkenntnißweisen von der andern ganz und gar verschieden, so läßt sich auch nicht ohneweiters von beiden dasselbe Verhältniß zu einer dritten, dem (apriorischen) Wissen nämlich, behaupten.

106. Nun berief sich aber Günther auch noch auf die Begriffe oder vielmehr auf die Namen der Offenbarung und Bezeugung. Die Substanz offenbare und bezeuge sich ebensowohl in ihren Erscheinungen, die Ursache in ihren Wirkungen, als der Redende durch seine Worte, mit dem Unterschiede freilich, daß jenes Zeugniß immer wahr, dieses aber mitunter trüglich sei. Nun ja, und die Beachtung dieses Unterschiedes könnte genügen, die totale Verschiedenheit dieser Offenbarungsweisen an's Licht zu bringen. Ohne irgend eine Einsicht giebt es kein gewisses Erkennen, und wenn das Erkennen ein mittelbares ist, so muß auch immer irgend eine Einsicht es vermitteln. Aber welches ist die Einsicht, die das Erkennen der Substanz aus ihrer Erscheinung vermittelt? Die Einsicht in die erkannte Sache: wir erkennen die Substanz, die Ursache, weil wir die nothwendige Beziehung der Erscheinung zu dem Sein, des Gewirkten zu dem Wirkenden einsehen. Aber welches ist die Einsicht, durch welche wir aus der Rede das, was der Redende bezeugt, erkennen? Die Einsicht in die Wahrhaftigkeit des Redenden; wir halten für wahr, was er sagt, weil wir einsehen, daß er weder sich noch uns täuschen kann. Es kann also freilich die Erscheinung auch Offenbarung des Wesens, und die Wirkung Offenbarung der Ursache genannt werden, aber Zeugniß giebt nur der Redende, und wenn wir von der Substanz und Ursache sagen, daß sie in ihren Erscheinungen und Wirkungen sich bezeugen, so ist das eben-

sowohl ein bildlicher Ausdruck, als wenn wir von einem Bilde sagen, daß es spricht, oder von der Jugend, daß sie blüht. Günther liebt es, auf diese Weise in der Sprache eine Bestätigung für seine Gedanken zu suchen, und wenn er dabei nicht immer die figürliche Redeweise von der eigentlichen unterscheidet, so mag das bei anderer Gelegenheit nicht von Bedeutung sein. Hier aber mußten wir jene Verwechselung hervorheben: denn er legt auf die Worte, wovon die Rede ist, großes Gewicht. Macht er es ja der Scholastik alles Ernstes zum Vorwurf, daß sie die Schöpfung nur im uneigentlichen, nämlich tropischen Sinne eine locutio Dei genannt habe. Wahrlich, um so weit zu gehen, muß man nicht wie immer in Vorurtheilen befangen, sondern zu Gunsten des eigenen Systems ganz und gar verblendet sein.

III.

Noch andere Erklärungen des Glaubens.

107. Eine dritte Weise, den Glauben zu erklären, kommt mit der eben betrachteten Lehre Günther's darin überein, daß sie das Uebersinnliche als Gegenstand des Glaubens bezeichnet; aber dieser ist ihr entweder ein durchaus unmittelbares oder doch kein durch das Denken vermitteltes Erkennen, das also insofern ein unmittelbares genannt werden kann, als es aus keinem andern durch einen Vernunftschluß entspringt.

Manche Gelehrte sowohl des vorigen als unseres Jahrhunderts erklären also den Glauben für ein auf dem Gefühle ruhendes Fürwahrhalten. Unter diesem Gefühle verstehen aber einige nichts anders als gewisse Zustände der Seele, die nicht sowohl von der Natur der Gegenstände, bei deren Vergegenwärtigung sie entstehen, als von der subjectiven Beschaffenheit des Erkennenden und überdies mehr von der Einbildungskraft als von der intellectuellen Erkenntniß abhangen. — Daß es ein auf derlei Gefühlen sich stützendes Fürwahrhalten gebe, d. i. daß manche Menschen sich von jenen Gefühlen zum Fürwahrhalten, (wie auch zum Zweifeln oder Verwerfen) bestimmen lassen, und daß sie dieses ihr Fürwahrhalten, wenigstens wenn es entschieden ist, Glauben nennen, wird niemand in Abrede stellen; allein den Glauben über-

haupt für ein solches auf dem Gefühle ruhendes Fürwahrhalten erklären, ist reine Willkür, die man sich gestattet, um jedes Erkennen, das nicht durch Erfahrung oder Denken gewonnen wird, als unsicher darzustellen. —

Andere wollen zwar auch den Glauben auf das Gefühl gründen, aber doch dieses Gefühl für eine höhere Weise des Erkennens angesehen wissen. Dasselbe soll nämlich das Uebersinnliche unmittelbar ergreifen, und der intellectuellen Auffassung desselben als Erfahrung vorhergehen, so daß es in unserer geistigen Natur sei, was in der sinnlichen die Empfindung oder Wahrnehmung ist.[1]) Auch für den religiösen Glauben will man in solcher Weise den Gewißheitsgrund in dem Gefühle finden: als wenn wir nämlich die christlichen Glaubenslehren nicht deßhalb für wahr hielten, weil wir im Christenthum eine göttliche Lehranstalt erkannt hätten, sondern vielmehr über dieselben nach jenem Gefühle urtheilten, ihm zufolge sie für wahr hielten und an ihren göttlichen Ursprung glaubten. Während man durch die oben erwähnte Erklärung den christlichen Glauben als ein Dafürhalten darstellen möchte, das seinen ganzen Halt in Phantasie und subjectiver Empfindelei habe: beabsichtigen wenigstens die Anhänger der zweiten Meinung, — es sind meistens Pietisten und Theosophen — ihm einen festen Grund zu geben. Denn ihnen zufolge hat jenes Gefühl seinen Ursprung aus einem höheren Wahrheitsvermögen der Seele, und sie nehmen überdies, wo es sich um die Wahrheiten des Christenthums handelt, einen Einfluß des h. Geistes auf die Seele an.

108. Mit dieser Lehre darf man eine andere, die in unsern Tagen auch unter den katholischen Gelehrten achtungswerthe Vertreter gefunden hat, nicht verwechseln. Denn hat sie gleich mit ihr einige Verwandtschaft, so ist sie doch auch wiederum von ihr wesentlich verschieden. Sie erklärt den Glauben ebenfalls für ein unmittelbares Erkennen, für ein solches nämlich, das Wahrheiten, die jenseits des unmittelbaren Bewußtseins und des aus diesem durch das Denken entwickelten Wissens liegen, mit fester Ueberzeugung ergreife, unterscheidet aber in bestimmter Weise den Ver-

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 6. 236.

nunftglauben von dem Offenbarungsglauben. Zum **Vernunftglauben** sollen jene Ueberzeugungen gehören, die in allen des Denkens nicht unfähigen Menschen unwillkürlich, aber mit moralischer Nothwendigkeit entstehen, daß ein Gott über uns waltet, daß sittliche Freiheit und Tugend kein Wahn, daß des Menschen Seele unsterblich ist. Der **Offenbarungsglaube** aber ist dieser Ansicht gemäß kein unmittelbares Ergreifen der Wahrheiten selbst, sondern geht aus der Ueberzeugung, daß durch die Kirche Gott zu uns rede, hervor, und giebt sich also der christlichen Wahrheit als einer von Gott verkündeten Lehre hin. Wie jedoch durch das natürliche Licht der Vernunft jener allgemein menschliche Glaube, so soll durch das Licht der Gnade der christliche unabhängig von den Beweisen für die Thatsache der göttlichen Offenbarung entstehen. Es kann zwar der eine wie der andere Glaube wissenschaftlich gerechtfertigt werden, aber nur in indirecter Weise: indem nämlich die Gegensätze, welche Widersprüche zu sein scheinen, aufgehoben, und so das Denken des Verstandes mit dem Glauben der Vernunft, das natürliche Wissen mit den christlichen Geheimnißlehren ausgesöhnt wird. Ueberdies läßt sich aus der Allgemeinheit und Nothwendigkeit jenes natürlichen Glaubens erkennen, daß er in der Natur der Vernunft selbst gegründet und also ebenso wenig trügerisch als die Vernunft Unvernunft sein kann; und in ähnlicher Weise der christliche Glaube, in welchem sich der Mensch an die göttliche Offenbarung hingiebt, aus ihm selbst als ein vernünftiger darthun. Insofern es aber keine Beweise giebt, durch welche die Vernunft, sich außer dem Glauben stellend, durch strenge Schlüsse zu ihm führen könnte, sondern nur solche, die von dem Glauben, (dem Vernunftglauben, wenn es sich um natürliche Wahrheiten, dem christlichen Glauben, wenn um geoffenbarte Wahrheiten oder auch um die Thatsache der Offenbarung selber handelt,) ihren Ausgang nehmen, so bleibt auch der Glaube immer eine That des freien Willens, und hängt von der Gesinnung eines Jeden, der christliche überdies vom Lichte der Gnade ab.

Schon mehr als einmal haben wir über die Erkenntniß Gottes und der sittlichen Weltordnung, die sich unwillkürlich in uns entwickelt, geredet, und darüber die Väter der Kirche sich aus-

sprechen hören.[1]) Wir haben in derselben eine von der philosophischen Forschung unabhängige Gewißheit, und die sittliche Verpflichtung anerkannt, keinen Zweifel an ihrem Inhalt, es sei denn den sogenannten methodischen, zuzulassen.[2]) Es läßt sich aber auch nicht läugnen, daß es mit unserm Sprachgebrauche übereinstimmt, diese Ueberzeugung als Glauben zu bezeichnen; genügt es doch, an das bekannte Gedicht Schillers zu erinnern, in welchem sie als Worte des Glaubens einen so kräftigen Ausdruck gefunden haben. Ebenso wenig ist es in Abrede zu stellen, daß der christliche Glaube gewöhnlich wenigstens außer dem übernatürlichen Gnadenlicht zwar eine natürliche Erkenntniß, aber deßhalb nicht einen wissenschaftlich strengen Beweis der Thatsache und Glaubwürdigkeit der Offenbarung voraussetzt. Endlich ist mit dieser Theorie wider Hermes und Andere ohne Zweifel festzuhalten, daß sowohl der Vernunft- als auch und viel mehr noch der Offenbarungsglaube eine freie That der Menschen ist. Allein wie wir deßhalb keineswegs zugegeben haben, daß die Philosophie in der Begründung jener natürlichen Wahrheiten auf strenge Beweisführung verzichten, und von dem Vernunftglauben selbst ausgehen müsse: also werden wir auch immer einräumen, daß die Apolegetik des Christenthums vom christlichen Glauben auszugehen und nicht vielmehr vom natürlichen Wissen und geschichtlichen Thatsachen beginnend, die Glaubwürdigkeit der Lehren des Christenthums wissenschaftlich zu erweisen habe. Demzufolge weicht diese zuletzt erwähnte Ansicht von der unter den Katholiken gewöhnlichen nicht gerade in der Erklärung des Glaubens selber ab. Denn sie erkennt als wesentliche Eigenschaften desselben nicht nur die Uebernatürlichkeit und Freiheit, sondern auch, was die Theologen seine Dunkelheit nennen, an. Auch ihr zufolge halten wir nämlich an den christlichen Wahrheiten fest, nicht weil wir sie in sich selbst, sondern weil wir sie als von Gott geoffenbarte Lehren erkennen. Nur über den Ursprung des Glaubens und sein Verhältniß zum natürlichen Wissen waltet eine Verschiedenheit der Ansichten ob. —

109. Hiermit möchten nun die Punkte, welche wir zu er-

---

1) Bd. 2. S. 34 ff. Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 435. ff.
2) Phil. der Vorz. n. 225. ff.

örtern haben, hinlänglich bestimmt sein. Der ersten Meinung zufolge glauben wir, so oft wir durch die Vernunft zu einer festen Ueberzeugung gelangen; nach der zweiten, so oft wir, was nicht geschaut wird, aus dem, worin es sich offenbart, sei dies seine eigne Erscheinung und Wirkung oder fremdes Zeugniß, erkennen; nach den übrigen endlich, wenn wir, was weder erfahren noch aus der Erfahrung durch das Denken erschlossen wird, entweder als eine durch sich selbst uns gewisse oder als eine von Gott geoffenbarte Wahrheit ergreifen. Was also die alte Schule für Glauben erklärt, das Fürwahrhalten auf das Zeugniß Gottes wäre nach jenen Erklärungen nur eine besondere Art des Glaubens. Aber wenn dem so ist und diese Erklärungen das, was die Theologen im strengen Sinne Glauben nennen, nicht ausschließen, sondern als eine Art des Glaubens in sich begreifen; hört dann die Verschiedenheit der Meinungen nicht auf von Bedeutung zu sein? Dies könnte freilich geschehen, wofern man nämlich den Glauben, von dem in der christlichen Heilslehre die Rede ist, als jene besondere Art des Glaubens anerkennte, und folglich auf ihn nicht ausdehnte, was von anderen Erkenntnißweisen, die man außerdem Glauben nennen will, gesagt werden kann. Also verfährt man aber keinesweges. Hermes unterscheidet den Erkenntnißglauben, durch welchen wir die Lehren des Christenthums fürwahrhalten, von dem Herzensglauben, durch welchen wir diesen Lehren gemäß uns von allem Irdischen losreißen und an Gott hingeben. Dieser letztere sei frei, verdienstvoll und nur durch die göttliche Gnade möglich; mit dem ersteren aber, also mit dem, welchen man schlechthin und eigentlich Glauben nennt, verhalte es sich wie mit jeder andern Ueberzeugung; man könne und müsse zu ihm durch Vernunftbeweise genöthigt werden. Ferner räumt er zwar ein, daß wir viele Lehren des Christenthums nur auf das Zeugniß Gottes fürwahrhalten, aber erstlich soll auch dies Fürwahrhalten keinesweges ein freies sein, sondern von der Vernunft nur gerechtfertigt werden, wenn diese selbst uns zu demselben nöthigt; zweitens soll zum Glauben des Christen, insofern er Erkenntnißglaube ist, auch jenes Fürwahrhalten gehören, zu dem wir nicht durch das Ansehen Gottes, sondern durch Gründe, die aus der Sache selbst entnommen sind, bestimmt werden. Ebenso nennt

Günther außer dem Erkennen des Grundes aus dem Begründeten auch das auf Gottes Ansehen gestützte Fürwahrhalten Glauben; eben als wenn es zwischen dem einen und dem andern keinen wesentlichen Unterschied gäbe, deutet er nicht nur, was vom Verhältniß des Glaubens zum Wissen, sondern auch, was von der Uebernatürlichkeit des Glaubens gelehrt wird, in einer Weise, wie es von jenem Erkennen durch das Denken der Vernunft behauptet werden kann. Es ist also in unserer Frage von der größten Wichtigkeit nachzuweisen, daß jenes Fürwahrhalten, welches vom Christen gefordert wird, und in der Kirchensprache Glaube heißt, kein anderes als ein solches ist, das auf dem Zeugniß des in ausdrücklicher Rede sich offenbarenden Gottes ruht; und daß dieses Fürwahrhalten, sei es auch nur, wie Hermes redet, Erkenntnißglaube, dennoch frei, verdienstvoll und in streng theologischem Sinne übernatürlich ist. Indem auf diese Weise die Erklärung, welche man in der katholischen Theologie von jeher vom Glauben gab, gerechtfertigt wird, werden dadurch zugleich nicht bloß die pietistischen Meinungen, die dem Glauben keinen andern Grund als die subjective Empfindung geben, widerlegt, sondern auch die Untersuchung über den Ursprung und die Begründung des Glaubens, welche die letzte der angeführten Meinungen nothwendig macht, vorbereitet.

Zweites Hauptstück.

Vom Beweggrund des Glaubens.

I.

Der Beweggrund des Glaubens ist nicht Einsicht in das Geglaubte.

110. Die erste Eigenschaft, durch welche der Glaube sich von den anderen Erkenntnißarten wesentlich unterscheidet, ist jene Dunkelheit, welche der gegebenen Erklärung zufolge darin besteht,

daß wir fürwahrhalten, ohne dazu durch Einsicht in die Sache selbst bestimmt zu werden. Peter der Lombarde und die älteren Scholastiker überhaupt beginnen daher die Untersuchung über den Glauben von dem beim h. Augustin öfters wiederkehrenden Ausspruch, glauben heiße fürwahrhalten, was man nicht sehe; [1]) und sie begründen denselben aus den bekannten Worten des Apostels: Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. [2]) Wir müssen dieselben näher betrachten.

Die Irrgläubigen der neueren Zeit haben in dieser Schriftstelle einen Beweis gesucht, daß der Glaube, den die Schrift empfehle, mit der zuversichtlichen Hoffnung eines und dasselbe sei. Allein es folgt beim Apostel sogleich: „Durch den Glauben erkennen wir, daß die Welt durch das Wort Gottes geschaffen worden," [3]) — und bald nachher wird die Wahrheit, welche wir im Kampfe dieses Lebens vor allen festhalten müssen, ausgesprochen: „Denn wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist, und daß er die, welche ihn suchen, belohnt." [4]) — Der Glaube ist also eine Erkenntnißweise, und dehnt sich, wie der h. Augustin bemerkt, [5]) weiter als die Hoffnung aus. Denn wir müssen manches glauben, was wir weder hoffen noch lieben können. Aber auch wenn der Glaube mit der Hoffnung den Gegenstand gemein hat, ist er dennoch nicht die Hoffnung oder das Vertrauen selbst, sondern eine Erkenntniß, auf welche das Vertrauen gegründet ist, ein zuversichtliches Fürwahrhalten, das unsere Hoffnung trägt. Demzufolge sind denn auch manche Ausleger der Meinung, daß der Apostel

---

1) Fides est virtus, qua creduntur, quae non videntur: quod tamen non de omnibus, quae non videntur accipiendum est, sed de his tantum, quae credere, ut ait Augustinus, ad religionem pertinent.

Lib. sent. 3. dist. 23. — S. Aug. Enchir. c. 8. 9. Super Joan. Tr. 40. n. 9. Tr. 79. n. 1. De Trin. l. 13. c. 1.

2) Ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Hebr. 11, 1.

3) Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei. v. 3.

4) Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator sit. v. 6.

5) Quid sperari potest, quod non creditur? Porro aliquid etiam quod non speratur, credi potest. Quis namque fidelium poenas non credit impiorum? nec sperat tamen..... Est itaque fides et malarum rerum

das Wort ὑπόστασις hier in seiner ersten und ursprünglichen Bedeutung, welche Grund oder Unterlage ist, fasse, und ausdrücken wolle, daß der Glaube alle übrigen Tugenden und zunächst die Hoffnung trage. Allein da der Apostel ihn nicht gerade als Grund des Hoffens, sondern vielmehr als Grund dessen, was wir hoffen, bezeichnet: so erklären Andere ὑπόστασις durch Wesenheit oder Wirklichkeit, wie auch wir etwas wesenhaft nennen, um seinen wirklichen Bestand im Gegensatz zu dem, was nur in der Einbildung ist, auszudrücken. Der Glaube also bewirkt, daß, was wir hoffen, für uns bereits wie Daseiendes und Wirkliches ist, indem er uns von der Erfüllung der Verheißungen Gottes vollkommen gewiß macht. So der h. Chrysostomus, und er fügt hinzu, daß der Glaube den Dingen, die wir hoffen, nicht nur Sein verleiht, sondern ihr Sein selber ist. Denn durch den Glauben sind sie bereits in unserer Seele. — Wenn man nun bedenkt, daß der vorzüglichste Gegenstand unserer Hoffnung in diesem Leben die Gnade und Heiligung, in jenem der Besitz und die Anschauung Gottes ist; so sieht man leicht, daß jene beiden Erklärungen sich sehr wohl vereinigen lassen. Denn der Glaube ist sowohl die Grundlage, welche das ganze Gebäude der Heiligung trägt, [1]) als auch wie ein Saamenkorn, das die Anfänge aller Tugend und der himmlischen Verklärung selber einschließt. [2]) In ihm ist also, was wir hoffen, dem Keime und Vermögen nach schon gegeben; um so mehr also kann er der Substanz verglichen werden, als er zugleich der Grund dessen ist, was er trägt. So finden wir mit

---

et bonarum: quia et bona creduntur et mala, et hoc fide bona, non mala. Est etiam fides et praeteritarum rerum et praesentium et futurarum. Enchir. c. 8.

1) Fides dicitur substantia, quia . . . sicut substantia est fundamentum et basis omnium aliorum entium, ita fides est fundamentum totius spiritualis aedificii. S. Thom. in l. 3. Dist. 23. q. 2. a. 1.

2) Substantia solet dici prima inchoatio cujuscumque rei, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio . . . . . Per hunc ergo modum dicitur fides esse substantia rerum sperandarum, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhaeremus. Id. S. p. 2. 2ae q. 4. a. 1. cf. in Hebr. 11. lect. 1.

dem h. Thomas, dem wir diese Erklärung entlehnt haben, in dem Ausspruch des Apostels, was später der tridentinische Kirchenrath mit Hinweisung auf eben diese Worte der Schrift vom Glauben aussagte, er sei unseres Heiles Anfang, die Grundlage und die Wurzel aller Heiligung. [1])

Es kann aber der Glaube dies nur dadurch sein, daß er uns von der Wahrheit und Wirklichkeit dessen, was wir nicht schauen, gewiß macht. Er ist, setzt der Apostel hinzu, der Beweis für das Nichterscheinende oder Verborgene. Das möchte, bemerkt hier der h. Chrysostomus ein Widerspruch zu sein scheinen: denn einen Beweis, und zwar einen überzeugenden Beweis, (*ἔλεγχον*), giebt es nur von Dingen, die offenbar sind. Doch eben dies will der Apostel sagen: des Glaubens eigenthümliche Kraft ist, das Verborgene so gewiß und noch gewisser zu machen, als das Offenbare durch Beweisführungen sein kann. [2])

111. Manche protestantische Gelehrte greifen die Uebersetzung der Vulgata und die unter den Katholiken gewöhnliche Erklärung an. Sie bringen einige Stellen der Septuaginta und auch profaner Schriftsteller vor, in welchen *ὑπόστασις* für Zuversicht stehe. [3]) Aber wenn dies Wort zuweilen in solcher immer doch fernen und seltnen Bedeutung genommen wird, soll es deßhalb nicht mehr gestattet sein, es in seiner nächsten und gewöhnlichsten Bedeutung zu fassen? selbst dann nicht, wenn der Zusammenhang jene andere Bedeutung ausschließt? Wir haben aber aus den gleich folgenden Versen gesehen, daß der Apostel nicht vom zuversichtlichen Erwarten oder Hoffen, sondern vom zuversichtlichen Erkennen redet. — Man erinnert

---

1) Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo. Sess. 6. c. 8.

2) *Βαβαὶ, οἵᾳ λέξει ἐχρήσατο εἰπών· ἔλεγχος οὐ βλεπομένων; ἔλεγχος γὰρ λέγεται ἐπὶ τῶν λίαν δήλων· ἡ πίστις τοίνυν ἐστὶν ὄψις τῶν ἀδήλων, φησὶ, καὶ εἰς τὴν αὐτὴν τοῖς ὁρωμένοις φέρει πληροφορίαν τὰ μὴ ὁρώμενα. οὔτε οὖν (ἐν) τοῖς ὁρωμένοις ἀπίστησαί ἐστι, οὔτε πάλιν, εἰ μὴ τῶν ὁρωμένων σαφέστερον περὶ τῶν ἀοράτων πεπληροφόρηταί τις, πίστις εἶναι δύναται. ἐπεὶ γὰρ τὰ ἐν ἐλπίδι ἀνυπόστατα εἶναι δοκεῖ, ἡ πίστις ὑπόστασιν αὐτοῖς χαρίζεται· μᾶλλον δὲ οὐ χαρίζεται, ἀλλ᾽ αὐτή ἐστιν οὐσία αὐτῶν, οἷα ἡ ἀνάστασις οὐ παραγέγονεν, οὐδέ ἐστιν ἐν ὑποστάσει, ἀλλ᾽ ἡ ἐλπὶς ὑφίστησιν αὐτὴν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ.* In Epist. ad Hebr. hom. 21.

3) Ps. 39, 8. Ezech. 19, 5. Ruth 1, 12.

dagegen, der Glaube könne nicht Grundlage oder Wesenheit genannt werden, ohne den Sinn durch irgend einen Zusatz zu ergänzen. Man müsse nämlich hinzudenken, was wir auch oben angaben, der Glaube sei Fundament, weil unsere Hoffnung auf ihm ruhe, oder er sei die Wesenheit und Wirklichkeit des Gehofften, weil dies durch ihn in unserer Seele Wirklichkeit erhalte.[1] Aber wer sieht nicht, daß das Ergänzungen sind, die so oft nothwendig sind, als wir ein Wort nicht in seiner eigentlichen, sondern in übertragener Bedeutung gebrauchen. Wir dürften also in der h. Schrift gar keine tropische Redeweise, auch nicht die gebräuchlichste und natürlichste anerkennen.[2] — Und woraus will man es denn erklären, daß ὑπόστασις Zuversicht bedeuten kann, wenn nicht daraus, daß die Zuversicht die Seele befestigt, standhaft und unerschütterlich macht, wie jedes Fundament, jede Unterlage das, was sie trägt?

Ferner heißt es dann, auch „die Erklärung des Wortes ἔλεγχος durch argumentum, Beweis, sei unstatthaft." Und weßhalb? „Weil ἔλεγχος das Resultat des ἐλέγχειν, also das Ueberführtsein, die Ueberzeugung, wie λόγος das durch das λέγειν Bewirkte ausdrücke." Wir könnten die Sache auf sich beruhen lassen, weil der Sinn, auf den es in unserer Frage ankommt, derselbe bleibt. Aber wenn die Gegner bei jeder Gelegenheit die Vulgata zu tadeln suchen, so soll es auch uns nicht verdrießen, sie zu vertheidigen. Zu dem Ende ließe sich bemerken, daß bei Bestimmung des Wortsinns viel mehr auf den Sprachgebrauch, als auf die etymologische Ableitung zu sehen ist. Was aber den Sprachgebrauch angeht, so genügt es auf die besten Wörterbücher zu verweisen, und daran zu erinnern, daß wir bei Aristoteles eine ganze Abhandlung Περὶ

---

1) Kritisch exegetisches Handbuch über den Hebräerbrief von Dr. Gottl. Lünemann. S. 105. 295.

2) Daß der Glaube in tropischer Redeweise Substanz genannt werde, wird vom h. Thomas in der mitgetheilten Erklärung hinlänglich angedeutet; der h. Bonaventura aber spricht es mit Bestimmtheit aus: Cum dicitur „fides est substantia", hoc non dicitur, secundum quod hoc nomen sumitur in propria significatione, sed secundum quod sumitur in significatione transsumtiva (translata, metaphorica). Dicitur enim substantia, quia est fundamentum fabricae spiritualis ad similitudinem materiae (subjecti), quae praebet fulcimentum formis et accidentibus.

In l. 3. Dist. 23. a. 1. q. 5.

σοφιστικῶν ἐλέγχων haben, wo doch gewiß ἔλεγχος nichts anders als Beweis bedeutet. Denn gleich im ersten Satze heißt es, die sophistischen ἔλεγχοι seien keine wahre, sondern nur scheinbare συλλογισμοί. Aber giebt uns denn wirklich die Etymologie einen andern Sinn? Ἔλεγχος, sagt man, verhalte sich zu ἐλέγχειν, wie λόγος zu λέγειν, also wie die Rede zum Reden. Wenn das, was anders ist denn ἔλεγχος wenn nicht gerade Beweis, insofern man unter Beweis nicht bloß den Beweisgrund, sondern auch die Beweisführung d. i. den entwickelten Beweis versteht? Wie λόγος doch wahrlich nicht die in einem Andern durch unser Reden bewirkte Erkenntniß, sondern unser ausgesprochener Gedanke, die Rede, ist; so ist auch ἔλεγχος nicht die in Andern hervorgebrachte Ueberzeugung, das Ueberführtsein, sondern was wir zur Ueberführung Geeignetes sagen oder thuen. Ebenso verhält es sich mit dem lateinischen argumentum, und weil arguere vollkommen dem ἐλέγχειν entspricht, so ist es in Wahrheit wunderlich zu vernehmen, daß ἔλεγχος nicht durch argumentum wiederzugeben sei.

Aber hätte man sich nicht mit mehr Recht auf den Zusammenhang, worin hier das Wort ἔλεγχος vorkommt, als auf seine Abstammung berufen können? Ist ja doch der Glaube nicht sowohl das, was erst die Ueberzeugung in uns hervorbringt, als vielmehr die Ueberzeugung selbst. — Man kann, entgegnen wir, unter dem Glauben das Fürwahrhalten des Christenthums überhaupt, die Ueberzeugung, daß seine Lehren göttliche Lehren sind, verstehen, und dann ist es allerdings der Glaube, der uns von den einzelnen Lehren gewiß macht, und das Wort ἔλεγχος steht in seinem ersten und eigentlichsten Sinne. Wird aber unter Glaube vielmehr das Fürwahrhalten der einzelnen Lehren verstanden, so wird zwar durch ἔλεγχος das Ueberführtsein, also die Wirkung des ἐλέγχειν ausgedrückt, und in der That liest der h. Augustin statt argumentum non apparentium, convictio non apparentium; aber ἔλεγχος muß dann auch, wie der h. Thomas bemerkt[1]), als tro-

1) Sumitur argumentum pro argumenti effectu. Per argumentum enim intellectus inducitur ad inhaerendum alicui vero; unde ipsa firma adhaesio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic argumentum. Unde alia littera habet convictio, ut legit Aug. tr. 79. in Joan.;

pischer Ausdruck angesehen werden, indem nämlich die Ursache für die Wirkung, wie das Schwert für den Tod, die Seele für das Leben steht. Denn ἔλεγχος ist nun einmal nicht die Ueberführung im passiven Sinne, das Ueberführtsein, sondern das, was überführt, die Ueberführung im activen Sinne.

112. Doch wie man hierüber auch denken möge, immer bleibt wahr, daß der Apostel als die Natur des Glaubens eben das bezeichnet, wovon die Theologen ihre Erklärung beginnen: durch den Glauben werden wir von dem Dasein dessen, was wir nicht schauen, gewiß. Auch der h. Augustin beruft sich für jenen seinen Satz: durch den Glauben werde fürwahrgehalten, was man nicht schaue, stets auf die Worte des Apostels [1]); ebenso Gregorius der Große [2]), Theodoret aber und Theophilact geben in ihren Commentaren die Erklärung des h. Chrysostomus wieder. Mögen wir also den natürlichen Sinn der Worte des Apostels betrachten, oder nach der Auslegung, die sie in der Ueberlieferung der Kirche erhalten haben, fragen; wir finden in ihnen jene erste Eigenschaft des Glaubens, die Dunkelheit ausgedrückt: der Glaube macht uns gewiß von dem, was unsere Einsicht nicht erreicht.

Es wurde schon bemerkt, daß diese Dunkelheit des Glaubens nicht mit der Unbegreiflichkeit des Geglaubten zu verwechseln ist, als wenn nämlich eine Wahrheit, um Gegenstand des christlichen Glaubens sein zu können, der menschlichen Einsicht auch unerreichbar, Geheimniß sein müßte. So gewiß es ist, daß es solche Glaubenslehren gebe, so gewiß ist es, daß manches geoffenbart ist,

---

quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his, quae non videt.

Summa l. c. cf. Quaest. Disp. De verit. q. 14. a. 2. ad 9.

1) Quod attinet ad non videre, sive quae creduntur sive quae sperantur, fidei speique commune est. In epistola quippe ad Hebraeos, qua teste usi sunt illustres catholicae regulae defensores, fides esse dicta est Convictio rerum, quae non videntur. — Enchir. c. 8. Vergl. außer den oben (n. 110) angeführten Stellen: Serm. 126 (al. ex hom. 50. hom. 23.) n. 1—3. De pecc. merit. l. 2. c. 31.

2) Cum Paulus dicat: est enim fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium; hoc veraciter dicitur credi, quod non solet videri. Nam credi jam non potest, quod videri potest.

Dial. l. 4. c. 6. cf. In Evang. hom. 26.

von dessen Wahrheit wir auch durch ein von der Offenbarung unabhängiges Denken überzeugt werden können. Nur dies also will man, die Dunkelheit als wesentliche Eigenschaft des Glaubens bezeichnend, ausdrücken, daß der Glaubende als solcher nicht durch dieses Denken überzeugt ist. Ob nun derselbe Mensch dieselbe Sache zugleich wissen (durch eigene Einsicht erkennen) und glauben könne, ist eine Frage, über welche in den theologischen Schulen viel gestritten wurde; aber eben weil man hierüber stritt, mußte man einverstanden sein, daß es nicht Glaube ist, wenn man fürwahrhält, weil man durch Einsicht in die Sache überzeugt ist.

113. Wenn demzufolge diese Einsicht nicht Beweggrund des Glaubens sein kann, welcher andere ist es denn? — Wir können zwar, sagt der h. Thomas, wenn der Gegenstand weder unmittelbar (durch Anschauung) noch mittelbar (durch Nachdenken) erkannt wird, zum Fürwahrhalten uns durch den Willen entscheiden; aber der Wille muß durch einen Grund, also durch die Erkenntniß, daß es billig und vernünftig ist, zu glauben, bewegt werden, und dieser Grund ist in unserm christlichen Glauben, von dem der Apostel redet, kein anderer als das Ansehen Gottes, der höchsten Wahrheit selbst, die zu uns redet.[1]) Es ist aber eben dies, was wir den obigen Erläuterungen gemäß neueren Schriftstellern gegenüber vornehmlich zu beweisen haben. Wenn der h. Thomas und die älteren Scholastiker überhaupt sich auf diesen Beweis nicht einlassen, so darf das nicht befremden. Denn ob es gleich in den eben betrachteten Worten des h. Paulus nicht ausdrücklich enthalten ist, so spricht es doch die h. Schrift an vielen andern Stellen so klar, so bestimmt und so nachdrucksvoll aus,

---

1) Voluntas determinat intellectum ad aliquid, quod neque per se ipsum videtur, neque ad ea, quae per se ipsa videntur, resolvi potest, ex hoc, quod dignum reputat, illi esse adhaerendum propter aliquam rationem. In l. 3. Dist. 23. q. 2. a. 2. sol. 1.

Ratio, qua voluntas inclinatur ad assentiendum (ad imperandum intellectui assensum) his, quae non videt, est quia Deus ea dicit. Ibid. sol. 2. cf. In Ep. ad Hebr. l. c.

Ego, quae audivi ab eo (qui me misit), haec loquor in mundo. — Sicut docuit me Pater, haec loquor. — Ego, quod vidi apud Patrem meum, loquor. — Qui veritatem vobis locutus sum, quam audivi a Deo. — Joan. 8, 26. 28. 38. 40.

daß es vielmehr schwer zu begreifen ist, wie man sich von dem Glauben, den sie von uns fordert, eine andere Vorstellung habe bilden können. Je mehr nichts destoweniger diese Wahrheit auch von katholischen Gelehrten wenn nicht geradezu geläugnet, doch in den Hintergrund geschoben wird; um destomehr glauben wir bei ihr verweilen zu müssen. Denn wenn uns der Glaube fast auf jedem Blatte der göttlichen Bücher als unabläßliche Bedingung des ewigen Heils empfohlen wird, so ist es gewiß von höchster Wichtigkeit, was die Offenbarung selbst über sein Wesen lehrt, mit Klarheit zu erkennen. Wir werden also zuerst nachweisen, daß uns dem Willen Christi gemäß die Glaubenslehren als eigentliches Wort Gottes verkündigt werden; sodann aber sowohl aus der Schrift als aus der Ueberlieferung darthun, daß von uns gefordert wird, die Glaubenslehren darum fürwahrzuhalten, weil sie Gott geoffenbart hat, daß also das Zeugniß Gottes wie der Inhalt, so der Beweggrund unsers Glaubens ist.

II.

Nach der Lehre der Schrift ist das Zeugniß Gottes wie der Inhalt, so der Beweggrund des Glaubens.

114. Unter dem christlichen Glauben, nach dessen Natur wir fragen, ist ohne Zweifel die Annahme des Evangeliums, an welche unser Heil gebunden ist, also jener Glaube zu verstehen, von dem unser Herr und Heiland, als er seinen Aposteln auftrug, allen Völkern zu predigen, sprach: „Wer glaubt, und getauft wird, wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden." (Marc. 16, 16.) Der Weltheiland vollführte in diesem feierlichen Augenblicke, was er nicht lange vorher, seinen Jüngern den Geist Gottes mittheilend, gesagt hatte: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." Nun bezeugt er aber von sich, daß er geredet, was er vom Vater vernommen, und von den Jüngern, daß sie die Worte, die ihm der Vater gegeben, aufgenommen und dadurch zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt seien. „Ich habe ihnen", spricht er zum Vater, „dein Wort gegeben .... Dein Wort ist die Wahrheit". Indem er also hinzufügt: „Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe ich sie in die

Welt gesandt" [1]), — kann dies in solchem Zusammenhange gewiß nur bedeuten, daß er sie beauftragt habe, was er ihnen im Namen des Vaters mitgetheilt, als solches, als das Wort Gottes, das die Wahrheit ist, allen Völkern bekannt zu machen. Sie sind, was sie heißen: Abgesandte Christi.

Als solche Abgesandte, die im Auftrage des Weltheilandes dem Menschengeschlechte verkündigen, was Gott gethan und gelehrt und befohlen habe, und nicht etwa nur als Schüler, welche die Lehre eines Meisters durch Unterricht verbreiten, wollten auch die Apostel selber betrachtet werden. Im Eingange seines ersten Sendschreibens spricht der h. Johannes: „Wir bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbar geworden ist." Wie aber ist es ihnen offenbar geworden? Das heißt, wie haben sie das Leben, Wirken und Leiden des Herrn verstanden? Derselbe Apostel sagt es im Anfange seines Evangeliums: „Der Eingeborne, der im Schooße des Vaters ist, er hat es uns erzählt"; und darum fügt er in dem eben angeführten Briefe hinzu: „Was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir euch." Denn was sie sahen, verstanden sie nur durch die Rede, die sie hörten; nur diese schloß ihnen auf, was in Gott verborgen war, den Zweck, die Bedeutung, die Wirksamkeit des ganzen Erscheinens Christi auf dieser Welt. Sie nennen sich also auch ausdrücklich Abgesandte Christi, durch welche Gott zu den Menschen redet [2]), ihnen Buße und Vergebung der Sünden, das Gericht und die Auferstehung von den Todten verkündigend [3]). Und ebendeßhalb bezeichnen sie auch, wie die Schriften des alten und neuen Bundes, so ihre Predigt, als das Wort oder Zeugniß Gottes. Es genüge, auf eine Stelle hinzuweisen, welche zugleich alles oben Gesagte bestätigt. Der h. Paulus redet in seinem ersten Briefe an die Thessalonicher ausführlich von seinem Predigtamte. Er nennt die Lehre, die er ihnen verkündigt,

1) Verba, quae dedisti mihi, dedi eis et ipsi acceperunt. — Ego dedi eis sermonem tuum. — Sermo tuus veritas est. Sicut tu me misisti in mundum, et ego misi eos in mundum. Joan. 17, 8. 14. 17. 18.

2) Cor. 5, 20. Eph. 6, 20.

3) Act. 17, 30. 31.

wiederholt die frohe Botschaft Gottes, das ihm von Gott anvertraute Evangelium, und nimmt die Gläubigen und Gott selbst zum Zeugen, daß er es in reiner, aufrichtiger und heiliger Gesinnung verkündigt habe. Dann aber fährt er fort: „Deßhalb danken wir auch Gott ohne Unterlaß: denn da ihr von uns das Wort Gottes vernommen hattet, habet ihr es nicht vernommen als Menschenwort, sondern als was es auch in Wahrheit ist, als das Wort Gottes, der in euch, die ihr geglaubt habet, wirkt" [1]). So kommen wir also zu dem Schlusse: Der christliche Glaube ist die Annahme dessen, was dem Menschengeschlechte als Lehre und Wort Gottes durch die Apostel Christi verkündigt worden ist.

Dies ist aber auch von der Kirche selbst auf das Bestimmteste erklärt worden. Der Glaube, durch den wir zur Gnade der Rechtfertigung vorbereitet werden, besteht nach der Lehre des Conciliums von Trient darin, daß wir fürwahrhalten, was Gott geoffenbart und verheißen hat [2]). Daß der Kirchenrath hier unter der Offenbarung nur die Offenbarung im strengen Sinne des Wortes verstehe, wird niemand in Abrede stellen. Er redet aber von dem Glauben, den er bald nachher den Anfang des menschlichen Heiles, die Grundlage und die Wurzel aller Rechtfertigung nennt, ohne den es unmöglich ist, Gott zu gefallen und zur Gemeinschaft seiner Kinder zu gelangen, also von dem Glauben, nach dessen Natur wir fragen, und von diesem erklärt er, daß er ein Fürwahrhalten dessen sei, was Gott geoffenbart hat. Ich sage, der Kirchenrath erkläre dies. Denn er sagt es nicht bloß, wie im Vorübergehen oder um andere Lehrpunkte zu erläutern, sondern in der Absicht, die katholische Lehre vom Glauben, der zur Rechtfertigung führt, dem Irrthum gegenüber mit Bestimmtheit auszusprechen [3]).

---

1) Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed (sicut est vere) verbum Dei, qui operatur in vobis, qui credidistis. 1. Thess. 2, 13.

2) Disponuntur ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt. Sess. 6. cap. 6.

3) Im Eingange des Beschlusses, aus dem jener Satz entnommen ist, heißt es: (Sacrosancta Synodus) exponere intendit omnibus Christifidelibus

115. Indessen wir haben nicht bloß zu beweisen, daß der christliche Glaube fürwahrhält, was Gott geoffenbart hat, sondern auch, daß er es darum fürwahrhält, weil es Gott geoffenbart hat. Die Kirche hat dies an der eben betrachteten Stelle nicht ausgesprochen, vielleicht weil es von den damaligen Irrlehrern nicht geläugnet wurde, aber vielleicht auch, weil es unnöthig schien, ausdrücklich beizusetzen, was in den angeführten Worten bereits enthalten war. Oder welches unbefangene Gemüth wird den Satz: Glauben heißt fürwahrhalten, was Gott geoffenbart hat, — nicht zugleich vom Beweggrund des Glaubens verstehen, so daß damit auch gesagt werde, glauben heiße, was Gott offenbare, auf das Ansehen Gottes fürwahrhalten? Und wahrlich, wenn wir mit andern Theologen dieses oben in der Erklärung des Glaubens ausdrückten, und hier es insbesondere zu begründen unternehmen, so hat man die Ursache nur darin zu suchen, weil neuere Gelehrte, was die Natur der Sache verbindet, künstlicherweise zu trennen gewußt haben. Sie räumen ein, daß die Offenbarung, die sie als göttlich anerkennen, enthalte, was wir als Christen glauben müssen; aber — sich bald den Pietisten bald gewissen Rationalisten nähernd — behaupten sie, daß uns zum Fürwahrhalten der Lehre des Christenthums nicht sowohl das Ansehen Gottes, dem wir unsern Verstand unterwürfen, als vielmehr die Uebereinstimmung jener Lehre mit den Bedürfnissen des Herzens und den Erkenntnissen der Vernunft bewegen müsse. Diese Ansicht, von der sich namentlich auch Hirscher, wie wir später sehen werden, nicht ganz frei gehalten hat, hängt mit dem so weit verbreiteten Irrthume zusammen, daß die christlichen Wahrheiten zwar ohne göttliche Offenbarung nicht erkannt worden wären, nachdem sie aber einmal ausgesprochen seien, auch durch die Prinzipien der Vernunft gewiß werden können. Wir werden später untersuchen, ob eine solche Erkenntniß der Glaubenslehren möglich sei; hier haben wir

---

veram sanamque doctrinam ipsius justificationis], quam sol justitiae Christus Jesus, fidei nostrae Auctor et consummator, docuit, Apostoli tradiderunt, et catholica Ecclesia Spiritu sancto suggerente perpetuo retinuit; districtius inhibendo, ne deinceps audeat quisquam aliter credere, praedicare aut docere quam praesenti decreto statuitur et declaratur.

zu beweisen, daß ein Fürwahrhalten, welches durch sie hervorgebracht wäre, nicht der Glaube sein würde, von dem die Schrift redet.

116. Wir dürfen aber, um diesen Beweis zu führen, fürs erste auf die schon angeführten Schriftstellen zurückweisen. Denn wenn Christus und die Apostel so sehr darauf drangen, daß sie im Namen und Auftrage Gottes lehrten, und was sie von ihm vernommen, den Menschen verkündigten; so wollten sie doch damit ganz gewiß auch, ja zunächst den Beweggrund angeben, weßhalb man ihre Lehre aufnehmen müsse, wollten sagen, die Wahrheit ihrer Predigt sei darum über allen Zweifel erhaben, weil sie Gottes Wort enthalte. Doch finden wir dieses auch von ihnen mit mehr Bestimmtheit ausgesprochen. Ebendort, wo unser Erlöser sagt und wiederholt, daß er rede, was er vom Vater vernommen, giebt er auch die Wahrhaftigkeit des Vaters als Grund an, weßhalb an seiner Lehre nicht zu zweifeln sei: „Der mich gesandt hat, ist wahrhaft, und ich rede in der Welt, was ich von ihm gehört habe" [1]. Ebenso Paulus. Denn er fragt, ob etwa unser Glaube an das Wort Gottes wanken dürfe, weil einige unter den Juden, denen es vertraut war, ungläubig gewesen; — und antwortet: „Keinesweges. Denn Gott ist wahrhaftig, ob auch der Mensch lügenhaft sei" [2]. — Hören wir nun auch noch den Apostel Johannes. Er redet von dem Glauben an Jesus Christus, der die Welt besiegt. Woher hat dieser Glaube die Festigkeit, durch die er siegreich ist? Von dem Zeugnisse des wahrhaftigen Gottes. „Wenn wir das Zeugniß der Menschen annehmen, so ist das Zeugniß Gottes größer: das ist das Zeugniß Gottes, das größer ist, weil er gezeugt hat von seinem Sohne. Wer an den Sohn Gottes glaubt, der hat das Zeugniß Gottes in sich. Wer dem Sohn nicht glaubt, der macht ihn (Gott) zum Lügner, weil er an das Zeugniß, das Gott von seinem Sohne gegeben hat, nicht glaubt" [3].

---

1) Qui me misit, verax est: et ego, quae audivi ab eo, haec loquor in mundo. Joan. 8, 26.

2) Credita sunt illis eloquia Dei. Quid enim si quidam illorum non crediderunt? Numquid incredulitas illorum fidem Dei evacuavit? Absit. Est autem Deus verax: omnis autem homo mendax. Rom. 3, 2—4.

3) Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est;

Wir sollen demnach die Lehre Christi mit der größten Zuversicht fürwahrhalten, weil Gott sie verbürgt, und als die seinige anerkannt hat: und dies ist es, was die Schrift Glauben nennt. Sie fordert also, wenn sie Glauben fordert, nicht nur, daß wir das von Gott Geoffenbarte fürwahrhalten, sondern auch, daß wir es seines Zeugnisses wegen, weil er es gesagt hat, fürwahrhalten. Denn wenn sie das Zeugniß Gottes, das uns zum Glauben bewegen soll, mit dem Zeugniß der Menschen vergleicht, wenn sie sagt, daß wir dies Zeugniß Gottes annehmen müssen, weil wir ihn sonst zum Lügner machen: so ist offenbar, daß sie hier das Wort Zeugniß in seiner eigentlichen Bedeutung d. h. für ein Aussage und Versicherung, daß etwas wahr sei, nimmt.

117. Aber daß der Glaube, der von uns gefordert wird, sich ganz und gar auf Gottes Ansehen gründen müsse, geht auch daraus hervor, daß die h. Schrift von dem, welcher an der geoffenbarten Wahrheit festhält, sagt: er glaube Gott. Der h. Augustin und nach ihm die Scholastiker [1]) erklären uns die Verschiedenheit der Ausdrücke: credere Deum, credere Deo, credere in Deum. Im ersten wird Gott als der Gegenstand, im zweiten als der Beweggrund, im dritten als das Ziel und Ende unseres Glaubens bezeichnet. Credere Deum heißt nicht bloß das Dasein Gottes, sondern auch alles was über ihn, seine Werke, und unser Verhältniß zu ihm geoffenbart ist, fürwahrhalten; credere Deo aber heißt Gott Glauben beimessen, alles für wahr halten, was er aussagt; und credere in Deum durch den Glauben sich Gott hingeben, nach ihm streben. Es mag nun weniger gewiß und deutlich sein, daß an Gott glauben in der h. Schrift immer zugleich ein Streben nach Gott, als dem letzten Ziele ausdrücke, und noch mehr ob das credere Deum in jener Ausdehnung genommen werde, daß es nicht bloß das Dasein des einen wahren Gottes, sondern den ganzen Inhalt der Offenbarung ausdrücke: aber dies

---

quoniam hoc est testimonium Dei, quod majus est, quoniam testificatus est de Filio suo. Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se. Qui non credit Filio, mendacem facit eum; quia non credit in testimonium, quod testificatus est Deus de Filio suo. 1 Joan. 5, 9—12.

1) Lib. sent. 3. Dist. 23. S. Thom. Summa. p. 2a 2ae q. 2. a. 2. — S. Aug. Tract. in Joan. 29. et serm. de verbis Domini. 61.

kann gewiß niemand läugnen, daß credere Deo nichts anders bedeuten kann, als fürwahrhalten, was Gott gesagt hat. —

Nun aber ist ferner in der h. Schrift nicht nur, wie wir oben betrachteten, klar ausgesprochen, daß der Glaube, der zum Heile führt, ein solches Fürwahrhalten der Aussage Gottes, ein credere Deo ist; sondern es wird uns auch eben darin, daß er dieses ist, der Grund sowohl seines Werthes, als seiner Gewißheit gezeigt. Wir lesen im alten Testamente: „Abraham glaubte Gott, und es ist ihm zur Gerechtigkeit angerechnet worden [1]). Der Apostel aber belehrt uns sehr nachdrücklich, daß dies geschrieben sei unsertwegen; damit wir nämlich daraus erkennen, wie der Glaube an das, was Gott in seinem Sohn verheißen hat, zur Rechtfertigung führe. „Denn Abraham ist unser aller Vater vor Gott, dem er glaubte." Obgleich es unmöglich schien, daß die ihm gegebene Verheißung noch erfüllt werde, wankte Abraham nicht. Er ward gestärkt durch den Glauben, der ihn vollkommen gewiß machte, daß Gott alles, was er immer verheißen habe, zu thun vermöge. Und hierdurch, durch dieses unerschütterliche Festhalten an dem Worte Gottes, gab er Gott die ihm gebührende Ehre. Darum ward ihm sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet [2]). So erklärt also der Apostel, darum sei es so verdienstvoll, was Gott geoffenbart und verheißen hat, mit fester Zuversicht fürwahrzuhalten; weil wir Gott Glauben beimessend, ihm die gebührende Ehrfurcht erweisen, indem wir nämlich dadurch ihn als den Untrüglichen anerkennen und seinem Ansehen unsere Vernunft unterwerfen.

An einer anderen Stelle von dem Glauben redend, der ihn selbst in seinen Leiden aufrecht halte, giebt der Apostel als Grund der Festigkeit desselben wiederum an, weil er auf dem Ansehen

---

1. Credidit Abraham Deo et reputatum est ei ad justitiam. Gen. 15.

2) Qui (Abraham) pater est omnium nostrum . . . ante Deum, cui credidit . . . . . . Et non infirmatus est fide . . . . in repromissione etiam Dei non haesitavit diffidentia, sed confortatus est fide, dans gloriam Deo; plenissime sciens, quia quaequnque promisit, potens est et facere. Ideo et reputatum est illi ad justitiam. Non est autem scriptum tantum propter ipsum, quia reputatum est illi ad justitiam, sed et propter nos, quibus reputabitur credentibus in eum, qui suscitavit Jesum Christum Dominum nostrum a mortuis. Rom. 4, 16—25.

Gottes ruhe. „Ich werde nicht zu Schanden, denn ich weiß, wem ich geglaubt habe, und bin gewiß, daß er mächtig ist, was mir hinterlegt ist, zu bewahren für jenen Tag" [1]).

118. Aber, daß von uns verlangt werde, die Lehre Jesu Christi auf das Ansehen Gottes des Allerwahrhaftigen anzunehmen, geht ferner auch aus der Art und Weise hervor, wie sowohl der göttliche Lehrer selbst, als auch seine Jünger und alle ihre Nachfolger im apostolischen Amte die Wahrheit derselben bekräftigten. Wir sollen glauben, daß Christus Wahrheit redet, weil Gott Zeugniß von ihm abgelegt hat: so sprach oben der h. Johannes. Auf doppelte Weise aber hat Gott seinen Sohn vor den Menschen bezeugt. Erstlich unmittelbar und ausdrücklich, indem eine Stimme vom Himmel erscholl, die ihn für Gottes geliebten Sohn erklärte und uns befahl, ihn zu hören. Und auf dieses Zeugniß beruft sich der h. Petrus. (2. Petr. 1, 16—18.) Es legte Gott ferner dadurch Zeugniß von seinem Sohne ab, daß er ihn als den Lehrer, Heiland und Beherrscher des Menschengeschlechtes im Laufe der Jahrhunderte vorher verkündigte, zugleich alle Umstände seines Erscheinens auf Erden, seines Lebens, Wirkens, seines Todes und seiner Auferstehung vorhersagend. Darum also fordert der Herr oben, wo er von dem Zeugniß redet, das er von seinem Vater empfange, die Juden auf, in den Schriften des alten Bundes zu forschen: „Denn sie sind es, die Zeugniß von mir geben;" (Joh. 5, 39). und er verkündigt ihnen, daß Moses sie ihres Unglaubens wegen bei seinem Vater verklage, weil er von ihm geschrieben habe. — Bei anderer Gelegenheit aber, wo der Herr von neuem betheuert, daß er nichts thue oder lehre, als was ihm der Vater aufgetragen, spricht er: „Die Werke, die ich im Namen meines Vaters verrichte, diese legen Zeugniß von mir ab"; und wiederum zum Beweise, daß er Gottes Sohn sei: „Wenn ich nicht die Werke meines Vaters verrichte, so wollet mir nicht glauben. Wenn ich sie aber verrichte, und ihr mir nicht glauben wollt, so glaubt den Werken, damit

1) Ob quam causam etiam haec patior, sed non confundor. Scio enim, cui credidi, et certus sum, quia potens est depositum meum servare in illum diem. 2. Tim. 1, 12.

ihr erkennt und glaubt, daß der Vater in mir ist, und ich im Vater" [1]).

Wirkungen also, wie sie nur Gott hervorbringen kann, d. h. Weissagungen und Wunder sind die Beweise, welche uns die Wahrheit der Lehre Jesu Christi verbürgen sollen. Sie können dies aber nur dadurch, daß sie den göttlichen Ursprung dieser Lehre außer Zweifel setzen. Fordert also der Herr Glaube an seine Lehre wegen der Weissagungen des alten Bundes und der Werke, die Gott durch ihn wirkt; so fordert er ein Fürwahrhalten seiner Lehre auf das Ansehen Gottes.

Durch keinen anderen Grund suchten auch die Apostel den Glauben, den sie predigten, zu stützen. Worauf sind sie wohl in den Evangelien und der Apostelgeschichte, als auch in jenen Briefen, worin sie über die Lehre Christi ausführlicher handeln, vorzüglich bedacht? Sie zeigen zunächst den Zusammenhang des neuen Bundes mit dem alten, und weisen mit großer Sorgfalt die Erfüllung der Verheißungen, worauf der letztere ruhet, nach. Alsdann aber berufen sie sich auf die Werke Jesu Christi, von denen sie und das ganze Volk der Juden Zeugen waren, und namentlich auf die glorreiche Auferstehung ihres göttlichen Meisters. Dies sind ihre Beweise. Und damit dieselben immer reichhaltiger und das Zeugniß der Jünger von ihrem Herrn und Meister vollgültiger sei; hörte Gott nicht auf, durch die Apostel selbst im Namen seines Sohnes Wunder und Zeichen zu wirken. Daher heißt es an der Stelle, mit der wir diese Untersuchung begannen: „Geht hin in alle Welt und verkündigt aller Creatur das Evangelium. Wer glaubt und sich taufen läßt, wird selig werden: wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden." — Wodurch aber soll die Lehre bewährt und den Ungläubigen alle Entschuldigung benommen werden? „Denen, die da glauben, werden diese Wunder folgen: In meinem Namen werden sie Teufel austreiben, in neuen Sprachen reden, Schlangen aufheben, und wenn sie etwas Tödtli-

1) Opera, quae ego facio in nomine Patris mei, haec testimonium perhibent de me . . . . Si non facio opera patris mei, nolite credere mihi. Si autem facio, et si mihi non vultis credere, operibus credite, ut cognoscatis et credatis, quia Pater in me est et ego in Patre. Joan. 10, 25. 38.

ches trinken, wird es ihnen nicht schaden; sie werden Kranken die Hände auflegen, und diese gesund werden. Und nachdem der Herr Jesus zu ihnen geredet, wurde er in den Himmel aufgenommen, und sitzet zur Rechten Gottes. Sie aber gingen hin, und predigten überall, und der Herr wirkte mit ihnen und bekräftigte ihr Wort durch die darauf folgenden Zeichen." (Mark. 16, 15—20.)

119. Auf diese Weise ist der Glaube an die Lehre Jesu Christi in dem Menschengeschlechte verbreitet worden: Gott verbürgte ihre Wahrheit, und es lag den Aposteln sehr am Herzen, daß die Gläubigen diesen einzig wahren Grund ihres Glaubens wohl erkennten. Es läßt sich dies besonders aus jener Stelle des Korintherbriefes ersehen, auf welche im ersten Theile dieses Werkes der Beweis für das Dasein einer übernatürlichen Ordnung gegründet wurde [1]). Der Apostel schreibt, wie wir schon damals bemerkten, an die Gemeinde zu Korinth gerade in der Absicht, sie von der Ueberschätzung der Philosophie zur Anerkennung des hohen Werthes der göttlichen Offenbarung zurückzuführen. Durch die Philosophie seien sie nicht zur Erkenntniß Jesu Christi gekommen, und hätten auch durch sie zu derselben nicht kommen können. Darum habe er sie nicht durch hohe Weisheit und tiefsinnige Rede, sondern durch die Offenbarung göttlichen Geistes und göttlicher Allmacht von dem Geheimnisse der Erlösung zu überzeugen gesucht; auf daß, sagt er, euer Glaube nicht auf Weisheit der Menschen, sondern auf der Kraft Gottes ruhe. — Man bemerke, daß der Apostel nicht bloß läugnet, der Glaube könne auf falscher Menschenweisheit ruhen, oder eine verkehrte Philosophie sei nicht im Stande die Wahrheit der christlichen Erlösung zu beweisen. Er stellt nicht die wahre Philosophie der verkehrten, sondern aller Philosophie die Offenbarung Gottes gegenüber: auf diese allein muß der Glaube sich stützen. Denn der Inhalt desselben ist ein in Gott verborgenes Geheimniß, das nur der Geist Gottes, der die Tiefe der Gottheit durchforscht, offenbaren kann. Diese hat der Apostel ihnen verkündigt, und seine Predigt nicht durch gelehrte Beweise, sondern durch die Wirkungen göttlicher Allmacht bestätigt.

Aus dieser Stelle erhält eine andere im zweiten Sendschrei-

---

1) Band 2. S. 62 ff.

ben desselben Apostels an die Gemeinde zu Korinth ihre Erklärung [1]. Der Apostel redet dort von seinem Amte unter dem Bilde des Kriegsdienstes. Die Waffen, womit er kämpfe, seien nicht jene, durch die Menschen unter Menschen stark zu sein pflegen, nämlich Ansehen, Macht, Gelehrsamkeit, sondern solche, die Gott verleihe und Gott stark gemacht habe, um alles, noch so Erhabene, das der Erkenntniß, die aus Gott ist, widerstrebt, niederzukämpfen, und jeglichen Verstand Christo dienstbar und unterwürfig zu machen. Auf doppelte Weise läßt sich aus dieser Stelle darthun, daß nach der Lehre des Apostels der Glaube, um christlicher Glaube zu sein, auf dem Ansehen Gottes ruhen muß. Erstlich sind die letzten Worte des Apostels doch gewiß von der Annahme des Evangeliums also vom christlichen Glauben zu verstehen. Nun würde aber durch diesen der menschliche Verstand nicht gefangen genommen und Christo unterworfen, wenn er nur annähme, was Christus gelehrt hat, und nicht auch, weil es Christus gelehrt hat. Denn erkennte der Mensch die Wahrheit dessen, was Christus lehrt, auf irgend einem andern Wege; so könnte er zwar dadurch bewogen werden, seinen Willen, sein Thun und Lassen Christo zu unterwerfen; aber die Annahme des Evangeliums, sein Fürwahrhalten selber wäre keine Unterwerfung des Verstandes unter Christus. Denn sein Verstand wird nur dadurch gehorsam, daß er der Lehre Christi wegen des Ansehens Christi beistimmt. — Zweitens sagt der Apostel, um die Geister, auch die erhabensten, zu dieser Unterwürfigkeit zu vermögen, sei er mit Waffen ausgerüstet, die durch Gott mächtig seien. Was kann er anders damit sagen wollen, als was wir oben vernahmen, daß seine Predigt nicht durch menschliche Weisheit und Redekunst, sondern durch die Offenbarung des Geistes und der Kraft Gottes überzeuge: damit der Glaube nicht auf der Weisheit der Menschen, sondern auf Gottes Kraft und Ansehen ruhe? — Und man bemerke, daß der Apostel nicht etwa von der Menge der Gläubigen, sondern von allen, die zu Christus bekehrt wor-

---

1) Nam arma militiae nostrae non carnalia sunt, sed potentia Deo ad destructionem munitionum, consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. 2. Cor. 10, 4. 5.

den, und sogar insbesondere von denen redet, die durch Geistesgaben ausgezeichnet sind. Oder was anders bedeutet jenes, daß alle Hoheit, die sich wider das Evangelium erhebt, niedergeworfen und jeglicher Verstand, (eigentlich jeglicher Gedanke — *πᾶν νόημα*) gefangen genommen und Christo unterworfen wird?

Auf mannigfaltige Weise also werden wir von Christus und den Aposteln belehrt, daß jener Glaube, den sie fordern und ohne den kein Heil ist, zu seinem Beweggrunde das Ansehen Gottes habe. Denn um zum Glauben zu bewegen, versichern sie, daß sie lehren, was Gott der Allwahrhaftige ihnen aufgetragen; und sie zeigen uns eben daraus sowohl das Verdienst als die Sicherheit des Glaubens. Sie wollen, daß ihre Predigt aufgenommen werde wegen des Zeugnisses Gottes, als eine Lehre, für deren Wahrheit Gott sich verbürgt; und deßhalb begründen sie dieselbe durch keine anderen Beweise, als durch jene, die darthun, daß Gott durch sie redet. Der h. Paulus endlich belehrt uns ausdrücklich, daß es keinen andern Weg giebt noch geben kann, die christliche Wahrheit zu erkennen, und daß der Glaube eine Unterwerfung unter das Ansehen Jesu Christi ist. —

III.

Dieselbe Wahrheit wird durch die kirchliche Ueberlieferung erhärtet.

120. Die Stellen der h. Schrift, auf die wir uns beriefen, lassen ihrem Wortlaute und dem Zusammenhange nach keine andere Erklärung, als die wir ihnen gegeben haben, zu; ja manche derselben sind so klar und bestimmt, daß sie keiner Auslegung bedürfen. Um jedoch in einer wichtigen Frage jeden Zweifel auszuschließen, wollen wir auch noch nachweisen, daß die gesammte Kirche dieselben von jeher ebenso verstanden, und um von ihrem Glauben Rechenschaft zu geben, stets auf das Ansehen Gottes als den unerschütterlichen Grund desselben hingewiesen hat. Es wird jedoch zu dem Ende nicht nothwendig sein, hier eine lange Reihe von Zeugnissen der Väter anzuführen. Wir haben bei anderer Gelegenheit Clemens den Alexandriner in mannigfaltiger Weise erklären

hören, daß des Christen Glaube eine unüberwindliche Festigkeit habe, weil er auf dem Worte Gottes ruhe, daß dieses Wort ihm statt aller Beweisführung gelte, daß endlich, wie die höchsten Prinzipien der Wissenschaft nicht bewiesen werden, weil sie durch sich selbst einleuchten, so auch die Lehren des Glaubens ohne Beweise geglaubt werden, weil sie von Gott bezeugt sind [1]). Ebenso redete Origenes [2]). Den h. Augustin aber hörten wir so eben das Wissen vom Glauben dadurch unterscheiden, daß jenes auf die Einsicht der Vernunft, dieser auf das Ansehen sich gründe. Nun kann aber doch gewiß der Glaube an die Geheimnisse des Christenthums auf keines Menschen, sondern nur auf Gottes Ansehen sich stützen. Und wenn derselbe h. Lehrer, wie wir sehen werden, so sehr oft, daß unser Glaube vernünftig sei, aus den Weissagungen, den Wundern Christi und der Apostel und der Gründung und Erhaltung der Kirche beweist: so macht er auch dadurch das Ansehen Gottes zum Grunde des Glaubens. Denn die Wahrheit dessen, was wir glauben, kann ja doch aus jenen Thatsachen nur insofern gefolgert werden, als sie die Göttlichkeit der Lehre Christi darthun.

Es sind besonders Clemens und Augustin, auf die man, wo immer vom Glauben die Rede ist, hinzuweisen pflegt, und deßhalb haben wir hier namentlich auf ihre Zeugnisse hingewiesen. Jedoch wem könnte es unbekannt sein, daß auch die übrigen Väter über diese erste und wesentliche Eigenschaft des Glaubens sich oftmals aussprechen? Bald zeigen sie eben daraus das Verdienst des Glaubens, daß wir, was weder das leibliche noch das geistige Auge erreicht, auf Gottes Wort hin mit aller Festigkeit fürwahrhalten, und trotz dem natürlichen Widerstreben dem Ansehen Christi uns mit Ehrfurcht unterwerfen; bald warnen sie vor verfänglicher Prüfung der Glaubenslehren, und dringen darauf, dieselben ohne Untersuchung (ihres Inhalts) des göttlichen Ansehens wegen anzunehmen. Und wenn sie von einzelnen geheimnißvollen Lehren, namentlich von der h. Dreifaltigkeit, der Menschwerdung Christi, der h. Eucharistie handeln, ermahnen sie stets die Gläubigen, sich zu erinnern, daß es weder menschliche Erfahrung noch menschliche

---

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 461.
2) Ebend. n. 470.

Weisheit, sondern das untrügliche Zeugniß Gottes ist, durch das dem Christen, was er gläubig bekannt, gewiß werde [1]. — Wir dürfen hier aber auch auf alle jene Stellen zurückweisen, in welchen die hh. Väter von der natürlichen Erkenntniß, die allen Menschen gemein ist, die übernatürliche, die den Gläubigen eigenthümlich ist, unterscheiden. Denn jene ist ihrer Erklärung nach eine solche, die bei Betrachtung der Werke Gottes unwillkürlich in uns entsteht, und durch Nachdenken erweitert und vervollkommnet wird; diese aber empfangen wir durch die Predigt der Propheten und Apostel; jene geht daher keinem Menschen, in dem die natürlichen Fähigkeiten nicht zerrüttet sind, gänzlich ab; diese aber ist auch den Weisesten und Besten nur durch Aufnahme des Wortes, das Gott verkündigen läßt, erreichbar. Wovon wir aber nur durch die göttliche Offenbarung Kunde erhalten können, das kann uns auch nur durch das Ansehen Gottes gewiß werden [2].

121. Obschon die Schriften der hh. Väter die vorzüglichste Quelle sind, aus welcher wir das mündlich überlieferte Wort Gottes kennen lernen; so sind sie doch nicht die einzige, und noch viel weniger dürfen sie mit jener Ueberlieferung selbst verwechselt werden. Vielmehr besteht diese in dem lebendigen, immer fortdauernden Lehrwort der Kirche [3]). Wir werden uns also hier besonders, wo von einer der ersten Wahrheiten des Christenthums, die allen Gläubigen bekannt sein muß, die Rede ist, zu jenen Lehrbüchern wenden dürfen, welche von den Hirten der Kirche ausdrücklich zum Unterricht des Volkes auserſehen und als solche gutgeheißen sind. Unter solchen Werken ist aber das ausgezeichnetste der Katechismus des tridentinischen Kirchenrathes. Auf Befehl der Synode von den tüchtigsten Theologen entworfen, wurde er von mehreren Päpsten nicht nur gutgeheißen, sondern den Pfarrern des ganzen Erdkreises

---

1) Tertull. De praescr. c. 7. S. Cypr. l. 2. epist. 3 ad Caecilium. S. Ambr. Epist. l. 2. ep. 12. ad Valent. De fide. l. 1. c. 13. n. 84. S. Hilar. de Trin. l. 12 n. 19, 20. S. Gregor. Naz. orat. 3. wo das Αὐτὸς ἔφη der Christen mit dem der Pythagoräer verglichen wird. S. Cyr. Hieros. Catech. mystag. 4. S. Chrys. Hom. 60 ad pop. Antioch. In 1. Cor. hom. 7. S. Leo. Serm. 7 de Nativ. S. Joan. Damasc. de fide orth. l. 4. c. 10. 11.

2) Siehe hierher gehörende Zeugnisse oben Bd. 2. S. 75 ff.

3) Vergl. oben Bd. 1. S. 51.

mit der Weisung, beim Unterrichte des Volkes sich durch ihn leiten zu lassen, übergeben, weil er außer andern besonders diesen Vorzug habe, jene Lehre zu enthalten, welche in der Kirche allgemein und von aller Gefahr des Irrthums weit entfernt sei [1]). Was lesen wir nun in diesem Werke von der Natur des Glaubens? „Der Glaube bewirkt", so heißt es gleich im Eingange, „daß wir fürwahrhalten, was das Ansehen der h. Kirche als etwas von Gott Geoffenbartes erweist. Denn es kann in den Gläubigen kein Zweifel entstehen über das, was Gott, der die Wahrheit selber ist, uns lehrt" [2]). Und es wird hinzugefügt, der Glaube sei zwar an Stärke und Werth verschieden, aber seiner Natur nach derselbe, so daß von ihm auf allen verschiedenen Stufen dieselbe Definition gegeben werden müsse [3]). Es gibt also keine Vervollkommnung des Glaubens, durch die er aufhöre, ein Fürwahrhalten zu sein, zu dem wir durch das Ansehen Gottes, der die Wahrheit selber ist, bewegt werden. —

Von den kleineren katechetischen Schriften, welche dem Volke selbst in die Hände gegeben werden, darf hier insbesondere jene des seligen Peter Canisius genannt werden. Denn sie wurde mit Genehmigung des h. Stuhles auf das Geheiß der Bischöfe in den meisten Ländern Europa's Jahrhunderte hindurch dem Unterrichte in Schule und Kirche zu Grunde gelegt. Aus ihr also haben unsere Vorfahren als unbezweifelte Lehre der Kirche gelernt und bekannt: „Der Glaube gehöre nicht zur natürlichen Ordnung der Dinge, stütze sich nicht auf die Wahrnehmung der Sinne, noch auf menschliche Macht oder Vernunft, sondern auf Gottes Kraft und Ansehen, als ganz gewiß annehmend, daß die höchste und ewige

---

1) Illuc (in hunc librum) sagt der Papst Clemens XIII., eam doctrinam contulerunt (Praedecessores nostri) quae communis est in Ecclesia et procul abest ab omni periculo erroris.

2) Fidei virtus efficit, ut id ratum habeamus, quod a Deo traditum esse sanctissimae Matris Ecclesiae auctoritas comprobavit. Nulla enim fidelibus potest accidere dubitatio in iis, quorum Deus auctor est, qui est ipsa veritas. P. I. c. 1.

3) Fides autem quamquam late pateat, et magnitudine et dignitate differat, tamen est idem genere et diversis fidei gradibus eadem definitionis vis et ratio convenit. Ibid.

Wahrheit, die Gott ist, weder getäuscht werden, noch täuschen könne; — deßhalb sei es dem Glauben ganz besonders eigenthümlich, jeglichen Verstand gefangen zu nehmen und Christo zu unterwerfen, dem nichts schwer, geschweige denn unmöglich ist. Dieser Glaube sei, wie die Väter lehren, das Licht der Seele, die Pforte des Lebens, die Grundlage des ewigen Heiles" [1]).

IV.

Lehre der Theologen vom Beweggrunde als dem formalen Gegenstande des Glaubens.

122. Die Lehre, daß der christliche Glaube ein Fürwahrhalten sei, welches auf dem Zeugniß Gottes ruhe, war dem Gesagten zufolge sowohl in dem schriftlich als mündlich überlieferten Worte Gottes enthalten, und deßhalb zu allen Zeiten in der ganzen Kirche verbreitet. Dieselbe fand aber in der Theologie ihren Ausdruck in einem Satze, den wir jetzt näher betrachten müssen. Gott selbst, sagte man, insofern er die höchste Wahrheit ist und zu uns redet, ist der formale Gegenstand des Glaubens, oder was dasselbe ist, alles das und nur das kann geglaubt werden, was von Gott dem Allwissenden und Wahrhaftigen geoffenbart ist.

In dem, worauf eine Fähigkeit, eine Tugend, ein Vermögen gerichtet sein kann, wird als das Formale bezeichnet, was ihm seine Beziehung zu jener Fähigkeit, jener Tugend, jenem Vermögen giebt. Alle Handlungen z. B., die wir gerecht nennen, sind der materiale Gegenstand der Gerechtigkeit; das Formale aber in denselben ist, was sie zu gerechten Handlungen macht, also daß durch

1) Non enim spectat fides naturae ordinem, non sensuum fidit experientiae, non potentia aut ratione humana, sed virtute et auctoritate divina nititur, illud plane certum habens, summam aeternamque veritatem, quae Deus est, nec falli posse unquam nec fallere. Quamobrem id fidei quam maxime proprium est, ut in captivitatem redigat omnem intellectum in obsequium Christi, apud quem non est difficile, nedum impossibile, omne verbum. Haec fides lumen est animae, ostium vitae, fundamentum salutis aeternae. Summa doctr. christ. c. 1.

sie jedem das Seine gegeben wird. Ebenso gehören alle jene Handlungen der sittlichen Ordnung überhaupt an und heißen daher sittlich gute oder schlechte, welche eine Beziehung auf das höchste Gut oder den höchsten Endzweck haben, ihm entweder widerstrebend oder entsprechend: nur dadurch aber können sie auch Gegenstand des sittlichen Wollens und der Anlage zur Sittlichkeit sein. Jene Beschaffenheit somit, wodurch sie die genannte Beziehung haben, ist der formale Gegenstand der Fähigkeit, sittlich zu wollen. Man sieht also, daß diese Bezeichnung mit der eigentlichen Bedeutung des Wortes Form übereinstimmt. So wie in den Dingen Form genannt wird, was sie zu dem ihrer Art eigenthümlichen Sein bestimmt; also in dem, was Gegenstand einer Fähigkeit ist, das, was es zum Gegenstand dieser bestimmten Fähigkeit macht. — Wenden wir uns nun zur Erkenntniß, so sind die Sätze, welche man z. B. in der Geometrie beweist, der materiale Gegenstand dieser Wissenschaft; jene ihre Beschaffenheit aber, die es möglich macht, daß sie in dieser Wissenschaft bewiesen wird, ist als das Formale in ihnen zu betrachten. Diese besteht aber darin, daß die Prinzipien der Geometrie auf sie Anwendung finden, und somit aus diesen Prinzipien ihre Wahrheit erkannt werden kann. Ebenso wird alles, was unserm Denken erreichbar ist, dadurch Gegenstand der Vernunftwissenschaft, daß es auf die ersten Prinzipien der Vernunft zurückgeführt werden kann. In diesem Verhältniß der Dinge zu unserer Vernunft haben wir also auch hier das Formale zu suchen. Wenn somit jenes Fürwahrhalten, das die Schrift Glauben nennt, auf dem göttlichen Zeugniß ruht, so folgt, daß die Wahrheiten der Religion nur dadurch Gegenstand des Glaubens sind, daß Gott sie bezeugt hat. Dies Bezeugtsein ist in ihnen die Form, welche sie zu Glaubenswahrheiten macht.

123. Aber wir müssen dies Formale nicht bloß im Object, sondern auch im Subject betrachten. Wer einen Satz der Geometrie anderswoher, als aus den Prinzipien dieser Wissenschaft, etwa durch die Erfahrung, als richtig erkannt hätte, in dem würde diese Erkenntniß keine geometrische sein; so wie auch, wer eine gerechte Handlung nicht, um jedem das Seinige zu geben, sondern aus irgend einem andern Grund verrichtete, in dieser Handlung, obgleich sie eine gerechte wäre, dennoch nicht die Gerechtigkeit üben

würde. Daß wir also einen Satz aus den Prinzipien der Geometrie erkennen, ist der formale Grund (causa, ratio formalis) weßhalb unsere Erkenntniß dieses Satzes eine geometrische ist, und daß wir eine Handlung aus Achtung des Rechtes üben, die formale Ursache, warum sie auch als unsere Handlung eine gerechte ist. Nicht anders ist vom Glauben zu urtheilen: wenn wir, was Gott geoffenbart hat, auf anderm Wege erkennen, oder aus anderm Grunde, als weil er es geoffenbart hat, fürwahrhalten; so ist dies Erkennen und Fürwahrhalten kein Glauben. Der formale Grund, wodurch unser Fürwahrhalten Act des Glaubens wird, ist, daß wir des göttlichen Zeugnisses wegen fürwahrhalten. Die Thatsache dieses Zeugnisses und seine Untrüglichkeit verhalten sich also zu den Glaubensacten, wie die Prinzipien einer Wissenschaft zu den Erkenntnissen, welche sie einschließt, und wie die sittlichen Beweggründe, die einer Tugend eigen sind, zu den Handlungen, in denen wir diese Tugend üben. Hieraus ersieht man, weßhalb der Beweggrund auch als formaler Gegenstand bezeichnet wird. Nur dann, sagen wir, ist unsere Handlung eine gerechte, wenn sie nicht bloß der Gerechtigkeit entspricht, sondern auch von uns aus Achtung vor dem Rechte geübt wird. So müssen wie also zuvörderst die Gerechtigkeit selber wollen, und in jeder gerechten Handlung, die wir üben, mitwollen. Und weil unsere Erkenntnisse nur dadurch wissenschaftliche sind, daß sie aus den Prinzipien der Wissenschaft hervorgehen; so müssen wir auch vor allem die Prinzipien selbst erkennen, und diese Erkenntniß der Prinzipien ist in allen andern, wie das Licht, durch das sie uns einleuchten, enthalten. Hat also auch der Glaube seine Prinzipien, so kann es sich mit diesen nicht anders verhalten. Um die geoffenbarten Wahrheiten des göttlichen Ansehens wegen fürwahrzuhalten, um sie zu glauben, müssen wir vor allem die Wahrhaftigkeit Gottes und die Thatsache, daß er jene Wahrheiten geoffenbart habe, fürwahrhalten. Diese Wahrhaftigkeit und diese Thatsache, oder, wie die älteren Theologen es in Kürze auszudrücken pflegen, die höchste Wahrheit, insofern sie zu uns redet, (prima veritas revelans) ist der formale Gegenstand des Glaubens. Und weil das Fürwahrhalten dieser Prinzipien in allem Fürwahrhalten der einzelnen Glaubenspunkte als Grund desselben ist; so können die Prinzipien auch als vorzügli-

cher Gegenstand des Glaubens betrachtet werden, und deßhalb wird auch oft die höchste sich uns offenbarende Wahrheit als der Gegenstand des Glaubens schlechthin bezeichnet: obgleich man Gott auch in anderer Weise mit Vorzug den Gegenstand des Glaubens nennt. Der vornehmliche Inhalt seiner Offenbarung ist er selbst, sein Wesen und seine Werke, und was er uns über die Geschöpfe offenbart, hat stets Beziehung auf ihn [1]).

So ist also Gott zugleich der formale und der vorzügliche materiale Gegenstand des Glaubens; aber er ist es in verschiedener Rücksicht. Er ist der formale Gegenstand, insofern er als der Wahrhaftige, der zu uns redet, Grund unseres Glaubens, und er ist der materiale Gegenstand, insofern er als das höchste Wesen, das uns zur Seligkeit in ihm erschaffen und berufen hat, der Inhalt unsers Glaubens ist [2]).

124. Allein gegen die obige Bestimmung, der gemäß Gott als die sich uns offenbarende Wahrheit der formale Gegenstand des Glaubens ist, scheint sich eine gegründete Einwendung erheben zu lassen. Wenn der Glaube ein Fürwahrhalten auf das Ansehen Gottes ist, so leuchtet freilich ein, daß er auf die Erkenntniß der Thatsache und der Untrüglichkeit der göttlichen Offenbarung ge-

---

1) Cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet, scilicet id, quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum; et id, per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti; sicut in scientia geometriae materialiter scitae sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur. — Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud, quam veritas prima. Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinae fides innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea, quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia; quae tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. S. Thom. S. p. 2. 2ae q. 1. a. 1.

2) Einige Theologen nehmen auch den Ausdruck objectum formale selbst in doppeltem Sinne, und unterscheiden objectum formale, quo, und objectum formale, quod (creditur). Unter jenem verstehen sie den Beweggrund, also das, was allein wir mit dem h. Thomas oben als das objectum formale bezeichnet haben; unter diesem den hauptsächlichen Inhalt, also was vorzugsweise objectum materiale ist.

gründet ist; aber diese Erkenntniß kann doch, eben wenn wir den erklärten Begriff des Glaubens festhalten, nicht Glaube, sie muß vielmehr ein dem Glauben vorhergehendes Wissen sein. Wenn aber das, so ist auch in ihr Gott keineswegs Gegenstand des Glaubens. — Um diese Schwierigkeit zu heben, genügt es hier zu bemerken, daß in jener Erkenntniß der göttlichen Offenbarung die Prinzipien des Glaubens enthalten sind. Denn wie die Prinzipien einer Wissenschaft, obgleich sie aus einer andern Wissenschaft entlehnt sind, nichtsdestoweniger auch zu jener gehören, die sich aus ihnen entwickelt; also wird auch das Fürwahrhalten der Offenbarung, obwohl es ein Wissen voraussetzt, dennoch mit Recht Glaube genannt. Aber freilich darin eben besteht der Unterschied zwischen dem materialen und dem formalen Gegenstand einer Fähigkeit, daß der letztere nach Art der Prinzipien erfaßt und dadurch die Erreichung des ersteren möglich gemacht wird. Wenn wir später die Erkenntniß der göttlichen Offenbarung und ihrer Wahrhaftigkeit näher betrachten werden; wird es überdies ins Licht treten, wie sie die dem christlichen Glauben eigenthümliche Beschaffenheit erhält, und dadurch sich von dem natürlichen Wissen unterscheidet.

Natürlich oder übernatürlich? frei oder unfrei?

Drittes Hauptstück.

Von der Freiheit des Glaubens.

125. So lange man nicht näher bestimmt, was unter dem Worte Glaube zu verstehen ist; möchte es in der Theologie gar keines Beweises für die Freiheit des Glaubens bedürfen. Denn wer könnte es zweifelhaft machen, daß sowohl in den göttlichen Büchern als in dem mündlichen Lehrworte der Kirche der Glaube nicht bloß als eine Gabe Gottes, sondern zugleich als eine Tugend, die von unserm freien Willen abhange, dargestellt werde? Aber nun behaupten neuere Schriftsteller und vor allem Hermes, dieser freie Glaube sei nicht jenes Fürwahrhalten der christlichen Lehren, das man im engen und eigentlichen Sinne Glauben nennt, sondern eine auf dasselbe erst folgende Erhebung des Herzens, durch

die man sich von allem, was vergänglich ist, losreiße, um sich Gott ganz hinzugeben. Weil also im Gegentheil die Theologen der Vorzeit gerade von jenem Fürwahrhalten — dem assensus fidei — die Freiheit aussagen; so haben wir zu untersuchen, ob die Aussprüche der Schrift und die Erklärungen der Kirche, auf welche man sich für die Freiheit des Glaubens zu berufen pflegt, von diesem Fürwahrhalten zu verstehen seien.

I.

Die Freiheit muß vom Glauben, insofern er Beistimmung der Vernunft zur geoffenbarten Wahrheit ist, ausgesagt werden.

126. Wie wir schon wissen [1]), unterscheidet Hermes von dem Erkenntniß- oder Vernunftglauben den Herzensglauben, und nennt den letzteren auch einen wirksamen, den ersteren einen noch todten oder auch leidenden Glauben. Dieser „besteht ihm in der abgenöthigten Beistimmung zu den Beweisen für die Wahrheiten des Christenthums und in einer aufgedrungenen Entschiedenheit über das Bewiesene; jener aber ist eine freie unbedingte Hingebung an das Bewiesene, an Gott und die göttlichen Dinge, eine Hingebung, die über alle Reize des Irdischen ganz erhebt und sonach die Liebe Gottes und der Menschenwürde kräftig vermittelt." — „Der leidende Glaube entsteht nothwendig durch die bloße natürliche Einrichtung des menschlichen Verstandes und der menschlichen Vernunft, und es kann deßwegen von Erforderlichkeit der innern vorübergehenden Gnade zu seiner Entstehung gar die Rede nicht sein. Da er uns aber zu nichts erregt und nichts wirkt, so ist er vor sich allein noch ein todter Glaube, und keineswegs der wirksame . . . .; wohl aber bereitet er diesem den Weg. Wenn nämlich durch jene aufgedrungene Entschiedenheit der menschliche Geist gezwungen ist, stille zu stehen vor dem Objecte des Glaubens; so ist er dadurch vorbereitet . . . . , dieses Object selbst und dessen Verhältniß zu ihm recht zu erkennen und sich zu

1) Oben. Band 2. S. 202.

Herzen zu nehmen, und so vermittelst einer neuen, frei hervorgebrachten Entscheidung darüber sich ganz und ohne Vorbehalt frei hinzugeben an dasselbe d. h. den wirksamen Glauben hervorzubringen. Diese zweite Entscheidung, und die ihr folgende gänzliche Hingebung sind Acte der Freiheit" [1]).

Diese scharf bestimmten Erklärungen mache jede fernere Erörterung des Streitpunktes überflüssig. Wir haben gegen Hermes darzuthun, daß nicht erst jene volle Hingebung an Gott, die er Herzensglauben nennt, sondern schon die Beistimmung der Vernunft zur geoffenbarten Wahrheit freiwillig ist, und daher von ihm mit Unrecht als leidender Glaube bezeichnet wird. Wir beginnen unsern Beweis von der schon angeführten Erklärung des tridentischen Kirchenrathes. Gemäß derselben werden die noch nicht Gerechtfertigten zur Gnade der Rechtfertigung dadurch vorbereitet, daß sie dem Worte Gottes, das ihnen verkündigt wird, glaubend Gott sich mit Freiheit nähern. Unter diesem freien Hinbewegen zu Gott kann aber kein solches verstanden sein, das schon eine Losreißung von allem Irdischen und eine volle Hingebung an Gott einschlösse. Vielmehr geschehen durch dasselbe nach der Darstellung des Kirchenrathes nur die ersten Schritte auf der Bahn des Heiles. Die sich Bekehrenden werden, nachdem sie zum Glauben gekommen, bei Betrachtung ihrer Sünden zur heilsamen Furcht und bei Erwägung der Barmherzigkeit Gottes zur Hoffnung, sodann endlich zur bußfertigen Gesinnung bewogen. Erst in der Hoffnung ist, wie hinzugefügt wird, ein Anfang der Liebe Gottes, und folglich nicht einmal in ihr jene vollkommene Erhebung über alles, was nicht Gott ist, enthalten. Aber was jeden Zweifel ausschließt, die Väter des Conzils erklären ausdrücklich, jene freie Annäherung oder Bewegung zu Gott bestehe in dem Fürwahrhalten dessen, was Gott geoffenbaret und verheißen hat [2]).

Als wir aus eben diesen Worten der Kirche wider Hermes zeigten, daß auch jener Glaube, welchen er den Erkenntnißglauben nennt, aus der Gnade ist; betrachteten wir zugleich die Entschei-

---

1) Dogm. Dr. Theil §. 285.

2) Fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt. Sess. 6. cap. 6.

dung der zweiten Synode von Orange[1]). Dieselbe ist wider den semipelagianischen Irrthum gerichtet; aber indem sie feststellt, daß auch der erste Anfang des Heils, die Bereitwilligkeit zu glauben, nur durch Eingebung des h. Geistes möglich ist; legt sie zugleich ein Zeugniß für die Freiheit des Willens ab. Denn die Wirkung der Gnade des h. Geistes besteht der Synode zufolge darin, daß sie unsern Willen bessert, ihn gläubig und fromm machend. So hängt also auch der Anfang des Glaubens und die Bereitwilligkeit zum Fürwahrhalten, und nicht erst jener das ganze Herz erhebende, d. h., der durch die Liebe belebte Glaube, vom Willen ab[2]).

127. In diesen Erklärungen der beiden Synoden tritt jene Grundlehre, die unsere Kirche von jeher mit großem Nachdruck verkündigt hat, hervor, die Lehre, daß in der Wirkung unsers Heils Gott mit uns, und wir mit Gott thätig sind, daß die Gnade den Willen befreit, und der also befreite Wille für Gott sich entschließt. Es läßt sich aber auch aus dieser Lehre, als einem allgemeinen Grundsatze die Freiheit des Glaubens folgern. Oder giebt es irgend eine Wahrheit, die in den göttlichen Büchern öfter, bestimmter und nachdrucksvoller ausgesprochen ist, als daß der Glaube zum Heile führt? Durch ihn nähert der Mensch sich Gott, durch ihn reinigt Gott des Menschen Herz, aus ihm lebt der Gerechte, in ihm überwindet er die Welt und ist stark wider die höllischen Mächte[3]). Wenn also jede heilbringende Tugend, insofern sie nicht bloß in der Seele ruhende Fähigkeit, sondern Wirksamkeit ist, von unserer Freiheit abhängt: wie sollte es nicht der Glaube, der in allen andern Tugenden wirksam ist?

Noch viel näher wird uns diese Wahrheit gelegt, indem die h. Schrift bald zum Glauben ermahnt, bald vor dem Unglauben warnt, jenen als eine Tugend der Frommen, die Gott belohnt, diesen als ein strafbares Laster schildert, der Gründer und Vollen-

---

1) Bd. 2. S. 203.

2) Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui justificat impium, ... non per gratiae donum i. e. per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, etc. Can. 5.

3) Act. 15, 19. — Hebr. 10, 38. — 1. Joan. 5, 4. — 1. Petr. 5, 9.

der des Glaubens aber das entscheidende Wort spricht: „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird selig, wer nicht glaubt, wird verdammt werden." (Mark. 16, 16.) So gewiß es also ist, daß die Ermahnungen und Warnungen des göttlichen Wortes in jenen, an welche sie ergehen, Freiheit des Willens voraussetzen; so gewiß es ist, daß Gott nur die Schuld bestraft und das Verdienst belohnt; so gewiß er vor den Menschen Leben und Tod hingestellt hat, daß er mit Freiheit wählend selbst sein ewiges Schicksal entscheide: so gewiß ist der Glaube eine freie That des Willens.

128. Aber freilich, hier ist nun darzuthun, daß die h. Schrift an solchen Stellen unter dem Glauben nicht jene vollkommene Gesinnung, in welcher der Mensch sich ganz zu Gott erhebt, sondern das Fürwahrhalten der göttlichen Lehren verstehe. Man bemerke also zuvörderst, daß der Glaube eben dort, wo wir zu ihm aufgefordert und durch Verheißungen ermuntert werden, nicht selten ausdrücklich für ein solches Fürwahrhalten erklärt wird. So folgt auf die Ermahnung an die Apostel, Glauben zu haben, die Verheißung: „Wahrlich sage ich euch, wer zu diesem Berge spricht: Hebe dich und wirf dich ins Meer, und *nicht zweifelt* in seinem Herzen, sondern *glaubt, daß alles*, was er sagt, *geschehen werde*: es wird ihm geschehen. Darum sage ich euch: was ihr immer im Gebete begehrt, glaubet, daß ihr es erhaltet, und es wird euch werden" [1]. Was anders ist der Glaube, zu dem uns hier der Heiland auffordert, wenn nicht ein zuverlässiges Fürwahrhalten dessen, was Gott durch ihn verheißen hat? — Nicht selten giebt der Herr den Glauben derer, die ihn anflehten, als Grund an, weßhalb er sie erhörte; wie wenn er zu den Blinden, ihre Augen berührend, spricht: „Es geschehe euch nach eurem Glauben." Was für ein Glaube aber war dies? Er hatte sie vorher gefragt: „Glaubt ihr, daß ich euch dies thun kann? Und sie sprachen zu ihm: Ja, Herr" [2]. Der Glaube also an seine Macht

1) Habete fidem Deo. Amen dico vobis, quia quicumque dixerit huic monti: Tollere et mittere in mare et non haesitaverit in corde suo, sed crediderit, quia, quodcunque dixerit, fiat, fiet ei. Propterea dico vobis, omnia quaecunque orantes petitis, credite quia accipietis, et evenient vobis. Marc. 10, 22—24.

2) Et dicit eis Jesus: Creditis, quia hoc possum facere vobis? Dicunt

verdient nach dem Urtheile Christi Belohnung. Und wenn von Daniel, als man ihn aus der Löwengrube zog, gesagt wird: „Keine Verletzung ward in ihm gefunden, weil er seinem Gotte geglaubt hatte"[1]; — so wird auch dadurch ein Glaube gepriesen, der im Fürwahrhalten dessen, was über Gottes Treue und Macht geoffenbart ist, bestand.

Ebenso wird aber auch der Unglaube und der bloße Zweifel an dem Worte Gottes bald scharf getadelt bald schwer bestraft. Oder war es nicht ein solcher, wenngleich geringer Zweifel, dessentwegen selbst Moses und Aaron den Zorn Gottes erfuhren: „Weil ihr mir nicht geglaubt habt, werdet ihr diese Völker in das Land, das ich ihnen geben werde, nicht einführen"[2]? Und gleich nachher heißt es von Aaron, daß diese Strafe über ihn verhängt worden, weil er, was der Mund Gottes gesprochen, nicht gläubig aufgenommen[3]. Wie oft aber wird eben dieser Unglaube dem Volke vorgeworfen und als die Ursache des göttlichen Zornes bezeichnet[4]. — Und wenn der göttliche Erlöser sich über den Unglauben des Volkes und der Jünger beklagt, so läßt sich um so weniger zweifeln, von welchem Unglauben er rede, als er eben hier die Versicherung wiederholt, daß der Glaube mächtig sei, auch Berge zu versetzen[5]. Denn diesen Glauben haben wir ihn selbst als das feste Fürwahrhalten der Verheißungen Gottes bestimmen hören.

129. Aber wenden wir uns zu jenen Zeugnissen, in welchen uns die Wirkungen des Glaubens und Unglaubens in der sittlichen Ordnung geschildert werden. Sicherlich kann es keinem Zweifel

---

ei: Utique Domine. Tunc tetigit oculos eorum dicens: Secundum fidem vestram fiat vobis. Mth. 9, 28. 29.

1) Nulla laesio inventa est in eo; quia credidit Deo suo. Dan. 6, 23.

2) Quia non credidistis mihi, ut sanctificaretis me coram filiis Israel, non introducetis hos populos in terram, quam dabo vobis. Num. 20, 12.

3) Pergat, inquit, Aaron ad populos suos (d. i. er sterbe): non enim intrabit terram, quam dedi filiis Israel, eo quod incredulus fuerit ori meo ad aquas contradictionis. Ibid. v. 24.

4) Num. 14, 11. Deut. 1, 32. 9, 32. Ps. 77, 22. 32. 105, 21.

5 Matth. 17, 14—19.

unterliegen, daß nach der Lehre der Schrift der Sieg über die Welt in freiem Kampfe wider das Böse errungen wird. Nun hat aber der Glaube an diesem Kampfe einen solchen Antheil, daß ihm, als wirke er allein, der Sieg zugeschrieben wird. „Das ist der Sieg, welcher die Welt überwindet, unser Glaube". Und sogleich erklärt der Apostel, welchen Glauben er preise. „Wer ist es", fährt er fort, „der die Welt überwindet, wenn nicht der, welcher glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist" [1]). Und nun folgen jene von uns schon betrachteten Worte, worin wir auf das Zeugniß des wahrhaftigen Gottes als auf den Grund dieses Glaubens hingewiesen werden. (n. 116.) Wer also auf das Zeugniß Gottes fest fürwahrhält, daß Jesus der Sohn Gottes ist, der ist es, welcher die Welt überwindet. Und dieses, sagt Johannes, schreibe er, damit wir wüßten, daß wir durch den Glauben an den Namen des Sohnes Gottes das ewige Leben haben [2]). — Eben jenen Sieg des Glaubens führt uns der Apostel Paulus im Hebräerbrief vor Augen, die Beispiele der Patriarchen, Propheten und vieler Gerechten aufzählend, um uns dann zu ermahnen, durch diese „Wolke von Zeugen" ermuntert, und „zum Gründer unsers Glauben aufblickend dem Kampfe zuzueilen" [3]). Nun bestimmt aber auch er den Glauben, von dem er redet: derselbe besteht darin, daß wir für wirklich halten, was wir nicht sehen, namentlich die Erschaffung der Welt durch Gottes Wort, und die ewige Belohnung derer, die Gott suchen. (n. 110.)

Man kann nun allerdings sagen, daß der Sieg, von dem Johannes und Paulus reden, nicht durch das bloße Fürwahrhalten der geoffenbarten Lehren errungen werde; aber man ist deßhalb nicht berechtigt zu behaupten, daß unter dem Glauben hier

---

1) Haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra. Quis est, qui vincit mundum, nisi qui credit, quoniam Jesus est filius Dei?
1. Joan. 5, 4. 5.

2) Haec scribo vobis, ut sciatis, quoniam vitam habetis aeternam, qui creditis in nomine Filii Dei. Ibid v. 13.

3) Ideoque et nos tantam habentes impositam nubem testium, deponentes omne pondus et circumstans nos peccatum, per patientiam curramus ad propositum nobis certamen: aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum. Hebr. 11, 1. 2.

zugleich die übrigen Tugenden, also die christliche Gesinnung überhaupt, zu verstehen seien. Denn weil die Apostel selbst mit aller Bestimmtheit erklären, daß es jenes Fürwahrhalten ist, was sie Glauben nennen; so können wir den Grund, weßhalb sie nur diesen preisen, und nur zu ihm uns ermahnen, in nichts anderm suchen, als weil er die Wurzel aller übrigen Tugend, der lebendige Quell jener Kraft ist, die den Christen zum Kampfe stärkt. Er muß aber auch als solcher Quell und solche Wurzel frei sein, denn wie würden sie ihn sonst also erheben, und durch Beispiele und Verheißungen zu ihm ermuntern?

130. Obgleich demnach der Glaube die Wirkungen, welche ihm in obigen Schriftstellen beigelegt werden, nur hervorbringt, weil aus ihm die übrigen Tugenden und namentlich die Hoffnung und die Liebe entspringen; so ist er nichts destoweniger von diesen verschieden. Betrachten wir ihn aber in dieser seiner Verschiedenheit, d. h. für sich allein, was anders ist er dann, wenn nicht das Fürwahrhalten des göttlichen Wortes? Wo also die h. Schrift die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe unterscheidet, und von jeder insbesondere redet; da haben wir ganz gewiß unter dem Glauben jenes Fürwahrhalten zu verstehen. Nun lesen wir beim Sohne Sirach's: „Die ihr den Herrn fürchtet, glaubet ihm, und euer Lohn wird nicht ausbleiben. Die ihr den Herrn fürchtet, hoffet auf ihn: und ihr werdet zu eurer Freude Barmherzigkeit erfahren. Die ihr den Herrn fürchtet, liebet ihn, und eure Herzen werden erleuchtet werden" [1]). Wir werden hier in derselben Weise zum Glauben, wie zur Hoffnung und zur Liebe ermahnt; jenem wie diesen wird Belohnung verheißen; die Gottesfurcht aber soll uns zu glauben bewegen. So muß also der Glaube für sich betrachtet ebensowohl als die Hoffnung und Liebe frei sein. — Weßhalb aber ist es die Gottesfurcht, die zum Glauben bewegen muß? Weil Gott, wie er selbst von

---

1) Qui timetis Dominum, credite illi: et non evacuabitur merces vestra. Qui timetis Dominum, sperate in illum: et in oblectationem veniet vobis misericordia. Qui timetis Dominum, diligite illum, et illuminabuntur corda vestra. Eccl. 2, 8—10.

Moses und Aaron sagt [1]), durch den Unglauben beleidigt wird. Und deßhalb ruft auch der Sohn Sirach's gleich nachher ebenso wohl denen, die Gott nicht glauben, als allen Lasterhaften Wehe! zu, sie mit dem göttlichen Gerichte bedrohend [2]). — Zwar könnte man sagen, daß in dieser Stelle insbesondere vom Vertrauen, womit wir in den Kämpfen dieses Lebens ausharren sollen, die Rede sei: allein möge dem immer so sein, es wird dann dies Vertrauen nicht bloß als Hoffnung, sondern auch als Glaube bezeichnet, und dafür läßt sich kein anderer Grund angeben, als weil es beide einschließt. Nur darum erwarten wir mit Zuversicht, was Gott verheißen hat, weil wir an dem Worte der Verheißung gläubig festhalten. Und diese Erklärung wird uns durch die gleich folgenden Worte bestätigt: „Die den Herrscher fürchten, werden seinem Worte glauben" [3]). Immer also ist der Glaube, zu dem wir durch Verheißung und Drohung ermuntert werden, und der deßhalb von unserm freien Willen abhangen muß, das Festhalten am Worte Gottes. — Und ist nicht eben dies auch der gepriesene Glaube Abrahams, des Vaters aller Gläubigen? Wie erklärt uns der Apostel die Worte der Schrift: „Abraham glaubte Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet" [4])? „Er zweifelte nicht mißtrauisch an der Verheißung Gottes, sondern war stark im Glauben, und gab Gott die Ehre, da er vollkommen überzeugt war, daß derselbe, was er immer versprochen, auch zu thun vermöge" [5]). Dieser Glaube also, welcher in der Ueberzeugung von

---

1) Num. 27, 14.

2) Vae duplici cordi et labiis scelestis et manibus malefacientibus et peccatori terram ingredienti duabus viis. Vae dissolutis corde, qui Deo non credunt, et ideo non protegentur ab eo. Vae his, qui perdiderunt sustinentiam et qui dereliquerunt vias rectas et diverterunt in vias pravas. Et quid facient, cum inspicere coepit Dominus?
v. 14—17.

3) Qui timent Dominum, non erunt incredibiles verbo illius. v. 18.

4) Credidit Abraham Deo et reputatum est illi ad justitiam.
Gen. 15, 6. Rom. 4, 3. Gal. 3, 6.

5) In repromissione etiam Dei non haesitavit diffidentia sed confortatus est fide dans gloriam Deo, plenissime sciens, quia quaecunque promisit, potens est et facere. Ideo et reputatum est illi ad justitiam.
Rom. 4, 20—22.

Gottes Macht bestand, und das aus ihm entspringende Vertrauen waren es, durch die Abraham Gott ehrte und ihm wohlgefiel.

131. Was aber der Sohn Sirach's und der Apostel von dem Glauben an die Verheißungen Gottes, das sagt uns der Herr selbst vom Glauben an seine göttliche Sendung. „Der Vater selbst", spricht er zu seinen Jüngern, „liebt euch, weil ihr mich geliebt und geglaubt habet, daß ich von Gott ausgegangen bin"[1]. Der Glaube also an die himmlische Herkunft Christi ist eben sowohl als die Liebe zu Christus ein Grund des göttlichen Wohlgefallens. — Deßhalb hat er auch die Verheißung des ewigen Lebens. Nachdem der Erlöser gesagt hatte: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt wird leben, wenn er auch gestorben ist, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird nicht sterben in Ewigkeit": — stellt er an Martha die Frage: „Glaubst du das"? Und Martha antwortet: „Ja Herr, ich glaube, daß du Christus, der Sohn des lebendigen Gottes bist, der in diese Welt gekommen ist"[2]. Die Aufnahme und das Festhalten dieser Wahrheit ist also der Glaube, dem Christus das Leben verheißt. — Ebenso redet aber die Schrift auch vom Glauben an die Auferstehung Christi. An eben jener Stelle, wo er von Abrahams Glauben redet, fügt der Apostel bei, daß auch wir gerechtfertigt werden, wenn wir an den glauben, der Jesum Christum unsern Herrn von den Todten auferweckt hat[3]. Und mit aller Feierlichkeit betheuert er später: „Wenn du mit deinem Munde den Herrn Jesum bekennst, und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Todten auferweckt hat, so wirst du selig werden"[4].

---

1) Ipse enim Pater amat vos, quia vos me amastis et credidistis, quia ego a Deo exivi. Joan. 16, 27. cf. 17, 8.

2) Ego sum resurrectio et vita: qui credit in me, etiamsi mortuus fuerit, vivet et omnis qui vivit et credit in me, non morietur in aeternum. Credis hoc? Ait illi: Utique, Domine, ego credidi, quia tu es Christus, Filius Dei vivi, qui in hunc mundum venisti. Joan. 11, 26. 27.

3) Non est autem scriptum tantum propter ipsum, quia reputatum est illi ad justitiam, sed et propter nos, quibus reputabitur credentibus in eum, qui suscitavit Jesum Christum Dominum nostrum a mortuis. Rom. 4, 23. 24.

4) Quia si confitearis in ore tuo Dominum Jesum, et in corde tuo credideris, quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris. Rom. 10, 9.

An allen diesen Stellen und manchen andern, die wir ihnen noch beifügen könnten [1]), ist also klar ausgesprochen, worin der Glaube, zu dem wir aufgefordert werden, bestehe, nämlich in dem festen Fürwahrhalten dessen, was Gott uns geoffenbart hat. Weil nun die göttlichen Bücher mit derselben Bestimmtheit auch die Hoffnung und eine das ganze Gesetz erfüllende Liebe fordern; so werden wir dadurch zwar belehrt, daß nicht der Glaube allein uns vor Gott gerecht und des ewigen Lebens würdig macht: immer aber bleibt wahr, daß zunächst er, als des Heiles Anfang und Grundlage vorgeschrieben wird. Wer also weiß, daß zwar Gott es ist, der unser Heil wirket, die Bedingung jedoch, die er uns stellt, freie Mitwirkung in Uebung der Tugenden ist; der kann auch nicht zweifeln, daß der Glaube als die erste dieser Tugenden mit Freiheit geübt wird.

132. Noch eine Stelle, welche uns diese Wahrheit mit hohem Ernste an's Herz legt, müssen wir betrachten. Jesus spricht zu Nicodemus: „Gleichwie Moses die Schlange in der Wüste erhöhet hat, so muß der Menschensohn erhöht werden, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe." Und er fügt bald nachher hinzu: „Wer an ihn glaubt, der wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, weil er an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes nicht glaubt." (Joh. 3, 15). Daß auch hier unter dem Glauben an Christus das Fürwahrhalten dessen, was Gott über ihn geoffenbart hat, zu verstehen ist, ergiebt sich aus den unmittelbar vorhergehenden Worten: „Wahrlich, wahrlich sag' ich dir, wir reden, was wir wissen, und wir bezeugen, was wir gesehen haben; aber ihr nehmet unser Zeugniß nicht an. Wenn ich Irdisches" — was Gott auf Erden für den Menschen wirkt — „rede und ihr nicht glaubet, wie werdet ihr glauben, wenn ich euch Himmlisches rede?" Wie also hier, so muß auch in den folgenden Versen der Glaube die Aufnahme des Zeugnisses Christi sein. Dies wird uns aber bald nachher noch einmal bestätigt. Denn unmittelbar nach der Unterredung des Herrn mit Nicodemus berichtet der Evangelist, wie Johannes der Täufer die Gottheit Jesu Christi verkündigte

1) Eccli. 33, 3. Luc. 1, 20. 45. 16, 31. 24, 25. Act. 8, 37.

und zum Glauben an ihn aufforderte. „Wer vom Himmel kommt", spricht er, „ist über Alle. Und was er (im Himmel) gesehen und gehört hat, das bezeugt er; und Niemand nimmt sein Zeugniß auf. Wer aber sein Zeugniß aufgenommen hat, der hat besiegelt, daß Gott wahrhaft ist. Denn der, welchen Gott gesandt hat, redet Worte Gottes." (v. 31—33.) Wir sollen also die Lehren Christi annehmen, weil sie Worte des wahrhaftigen Gottes sind. Eben diese Annahme ist aber jener Glaube, den Gott zur Bedingung des ewigen Heils gemacht hat; denn also schließt Johannes: „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben; wer aber dem Sohne nicht glaubt, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm." (v. 36.) Was also der Heiland dem Nicodemus, dasselbe verkündigt Johannes seinen Jüngern und dem Volke. Aber in der Rede unsers Herrn wird auch der Grund angegeben, weshalb die Ungläubigen dem Gerichte Gottes verfallen sind. Denn nachdem er gesagt, daß, wer nicht glaubt, schon gerichtet ist, fügt er hinzu: „Dies aber ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist, und die Menschen die Finsterniß mehr liebten, als das Licht, denn ihre Werke waren böse." (v. 19.) Wird uns hiemit erklärt, weßhalb, wer nicht glaubt, unter dem Zorne Gottes bleibt; so wird zugleich die Freiheit des Glaubens noch in anderer Weise, nämlich aus seiner Ursache dargethan. Denn wenn der Unglaube aus der Liebe zur Finsterniß und der Glaube aus der Liebe zum Lichte entspringt, so müssen Glaube und Unglaube so frei als jene Liebe sein.

133. Man pflegt, um die Freiheit des Glaubens zu beweisen, auch hervorzuheben, was nicht bloß die h. Schrift oft bezeugt, sondern auch die fortgesetzte Erfahrung lehrt, daß nämlich bei derselben Predigt, denselben Wunderzeichen und überhaupt in denselben Umständen einige Menschen glauben, andere nicht. Es ist wahr, daß man dieses, oftmals wenigstens, auch aus andern Ursachen als aus der Freiheit des Willens im Glauben erklären könnte. Denn es ließe sich annehmen, daß nicht alle die Kraft der Beweggründe zu glauben hinlänglich erkennten, sei es auch, daß ihnen von außen hiezu dieselben Mittel geboten wären. Allein obwohl dies der Fall sein kann, und eben deßhalb auch nicht behauptet

wird, daß Glauben und Nichtglauben überhaupt nur Folge einer freien Entscheidung des Willens sein können: so werden wir doch von dem, welcher Herzen und Nieren durchforscht, belehrt, daß es sich so bei Verkündigung des Evangeliums verhalte. Denn darum sagt er uns oben, sind jene, die an den Sohn Gottes nicht glauben, schon gerichtet, weil ihr Unglaube aus der Liebe zur Finsterniß und dem Hasse des Lichtes entspringt. Gott nämlich, „der will, daß alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit kommen und selig werden“ (1. Tim. 44.), hat Sorge getragen, daß seine Zeugnisse überaus glaubwürdig seien. (Ps. 92, 5.) Und wenn so manche diese Glaubwürdigkeit nicht erkennen, so hat schon dies seinen Grund in ihrer freien Gesinnung, sei dieselbe Leichtsinn oder Schlechtigkeit. Weil sie das Licht der Wahrheit entweder gar nicht oder nicht ernstlich lieben; so achten sie nicht auf die Mahnung: „Wer Ohren hat zu hören, der höre, wer Augen hat zu sehen, der sehe.“ Wer es aber an diesem bedachtsamen Aufmerken fehlen läßt, und sein Herz nicht durch ein aufrichtiges Verlangen nach der Wahrheit öffnet; der übt schon hierdurch die Freiheit aus, die seinen Unglauben schuldvoll macht. Doch die Weise, wie der Glaube frei sei, haben wir für jetzt noch nicht zu untersuchen; es genügt darzuthun, daß die h. Schrift die Thatsache dieser Freiheit bezeugt, und in ihr uns den Grund suchen lehrt, weßhalb die Verkündigung der frohen Botschaft bei den Einen Glauben finde, bei den Andern nicht.

134. Eben dies wird aber auch noch sehr bestimmt und kräftig vom Apostel der Heiden ausgesprochen. An der Stelle des Römerbriefes, auf die wir schon oben hinwiesen, redet er von der Macht des Glaubens, alle Menschen, die Heiden sowohl als die Juden zum Heile zu führen, und nachdem er die Worte des Propheten: „Jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird selig werden“, (Joel. 2, 32.) — angeführt hat, fährt er also fort: „Wie werden sie also den anrufen, an welchen sie nicht glauben? oder wie werden sie an den glauben, von welchem sie nicht gehört haben? wie werden sie aber hören ohne Prediger? Und wie können sie predigen, wenn sie nicht gesandt werden? wie geschrieben steht: Wie schön sind die Füße derer, welche den Frieden verkünden, die frohe Botschaft vom Guten bringen! (Js. 52, 7.)

Aber nicht alle gehorchen dem Evangelium; denn Isaias sagt: Wer glaubt unserm Worte, das er hört? So kommt also der Glaube vom Anhören, das Anhören aber von der Predigt des Wortes Christi. Aber sage ich, haben sie etwa nicht gehört? Freilich, ging ja ihr Schall über die ganze Erde aus, und bis an die Enden des Erdkreises ihr Wort" [1]). — An dieser für die Lehre vom Glauben sehr bedeutungsvollen Stelle werden wir also erstlich belehrt, daß der christliche Glaube, ohne den kein Heil ist, nur durch die Verkündigung des göttlichen Wortes, also nicht durch die bloße Forschung des denkenden Geistes möglich ist; daß die Verkündiger des Wortes eine entsprechende Sendung haben müssen; daß die Annahme des Glaubens ein Gehorsam gegen das Evangelium, folglich eine Unterwerfung der Vernunft ist; daß endlich von Seiten Gottes geschieht, was nothwendig ist, damit Alle zum Glauben gelangen. Wenn aber das, so kann die Ursache, weßhalb Viele ungläubig bleiben, nur in ihrem verkehrten Willen gesucht werden, und wie dies auch schon darin ausgesprochen war, daß der Glaube ein Gehorsam genannt wurde, so wird es von dem Apostel überdies als Folgerung hinzugefügt. Durch die Berufung der Heiden und die Verwerfung der Juden, ist in Erfüllung gegangen, was Gott durch Moses und die Propheten drohend geweissagt hatte. Gott hat sich denen, die nicht zum auserwählten Volke gehörten, und in der Thorheit des Götzendienstes befangen waren, mit einer Fülle von Gnade zugewendet, welche die Juden zur Eifersucht reizet, hat von jenen sich finden lassen, die ihn nicht suchten, und denen sich offenbart, die nicht nach ihm fragten. Die Juden aber sind verlassen worden, weil sie als jenes Volk befunden worden, von dem geschrieben steht: „Den ganzen Tag streckte ich meine Hände aus nach einem ungläubigen und widerspenstigen Volke" [2]).

---

1) Sed non omnes obediunt Evangelio. Isaias enim dicit: Domine quis credidit auditui nostro? Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi. Sed dico: Numquid non audierunt? Et quidem in omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum. Rom. 10, 16—18.

2) Sed dico: numquid Israel non cognovit? Primus Moyses dicit (Deut. 32, 21): Egoad aemulationem vos adducam in non gentem (gente)

Ohne allen Zweifel ist also die Lehre unserer Kirche von der Freiheit des Glaubens in dem göttlichen Wort oft, nachdrücklich und in mannigfacher Weise ausgesprochen [1]). Wir können nun zwar erst später untersuchen, wie mit jener Erkenntniß, welche der Glaube, um vernünftig zu sein, voraussetzt, diese Freiheit zu glauben bestehen könne; aber die Möglichkeit eines freien und dennoch vernünftigen Glaubens einstweilen annehmend, werden wir den hohen Werth desselben in der sittlichen Ordnung, seine Verdienstlichkeit, aus dem Bisherigen leicht erkennen.

II.

Weßhalb der Glaube von hohem sittlichen Werthe sei.

135. Wo uns der Heiland den Grund, weßhalb man an ihn nicht glaube, darin suchen lehrt, daß die Menschen die Finsterniß mehr lieben als das Licht, erklärt er sofort auch, woher diese Liebe zur Finsterniß: „Jeder, der Böses thut, hasset das Licht und kommt nicht an das Licht, damit seine Werke nicht geziehen werden: wer aber die Wahrheit thut, kommt an das Licht, damit seine Werke offenbar werden, weil sie in Gott gethan sind." (Joh. 3, 21.) Nicht bloß deßhalb fliehen die Lasterhaften das Licht, weil sie nicht vor Andern beschämt, sondern auch weil sie nicht gemahnt und zur Besserung ihres Lebens aufgefordert werden wollen: und nicht bloß deßhalb nähern sich die Gutgesinnten dem Lichte, weil sie die Enthüllung ihres Wandels nicht scheuen, sondern auch weil sie der Wahrheit befreundet sind, und durch sie mehr und mehr erleuchtet zu werden wünschen. Der Hang zum

---

in gentem insipientem (gente insipiente) in iram vos mittam. Isaias (65, 1.) autem audet et dicit: Inventus sum a non quaerentibus me, palam apparui iis, qui me non interrogabant. Ad Israel autem dicit: Tota die expandi manus meas ad populum non credentem et contradicentem. Rom. 10, v. 19—21.

1) Zeugnisse der hh. Väter für dieselbe Wahrheit findet man bei Greg. de Val. Tom. III. Disp. 1. q. 1. p. 4. Lugo. De fide. Disp. 10. sect. 1.

Bösen also bewirkt, daß der Mensch sich sträubt, die Lehre Christi fürwahrzuhalten, und die Liebe zum Guten macht seinen Willen bereit, sie anzuerkennen. – Weil Gott selbst der letzte Grund der sittlichen Ordnung ist, so ist auch in jener Liebe und jenem Hasse des Guten die Liebe und der Haß Gottes immer eingeschlossen. Wir dürfen deßhalb mit den obigen Worten des Herrn diese anderen vergleichen: „Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen nicht geredet hätte, so hätten sie keine Sünde: nun aber haben sie keine Entschuldigung. Wer mich haßt, der hasset auch meinen Vater. Wenn ich nicht die Werke unter ihnen gethan hätte, die kein Anderer gethan hat, so hätten sie keine Sünde, nun aber haben sie dieselben gesehen, und hassen doch mich und meinen Vater.“ (Joh. 15, 22–24.) – Die Feinde Christi hatten keinen Grund, ihn zu hassen, als jenen, den sie in der Heiligkeit seiner Lehre fanden: darum konnten sie ihn nicht hassen, ohne Gott, den Grund aller Heiligkeit zu hassen. Dahingegen fehlten die Gründe nicht, welche sie bewegen mußten, sich gläubig an ihn hinzugeben. Er hatte ihnen nicht bloß geredet, sondern auch durch Wunderwerke sein Wort als das Wort Gottes erwiesen. Aber jener Haß, den die Heiligkeit seiner Lehre in ihnen hervorrief, bewirkte, daß sie auf die Beglaubigung derselben nicht achteten. Und nur darum wurden sie von ihrem Hasse bewegt, den Herrn zu verfolgen, weil sie durch denselben Haß verhindert wurden, die Wahrheit seines Zeugnisses, daß er von Gott ausgegangen sei, (Joh. 10, 37.) anzuerkennen. Denn wenn sie ihn durch den Glauben erkannt hätten, so würden sie, wie der Apostel spricht, nimmermehr den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben. (1. Kor. 2, 8.) — Jene aber, welche entweder schon im Lichte wandeln, und die Wahrheit lieben, oder bei Verkündigung derselben sie zu lieben und ihre Sünden zu verabscheuen anfangen, sie werden die Thatsachen, durch welche Gott seine Offenbarung beglaubigt, mit unbefangenem Gemüthe betrachten, und der sich in ihnen verkündenden Wahrheit nicht widerstreben. „Die Weisheit wird von ihren Kindern gerechtfertigt“, (Mth. 11, 19.) — das alles erleuchtende Wort Gottes von denen, die ihm entsprechende Gesinnungen hegen, anerkannt werden. Wenn also der Glaube mit der Liebe zur Tugend und Wahrheit in solchem Zusammenhange ist; so darf es uns nicht be-

fremden, daß von seinem Werthe und Verdienste in den heiligen Büchern so oft die Rede ist. Indeß finden wir noch andere Gründe, die uns diesen Werth erkennen lassen.

136. Bevor er — im Hebräerbrief — jenes Lob des Glaubens beginnt, sagt der Apostel, daß er vom Glauben rede, durch den wir unsere Seelen retten [1]. Wenn er also nun sofort eben dies hervorhebt, daß der Gläubige, was er nicht schaut, mit voller Ueberzeugung fürwahrhält; so müssen wir auch darin etwas suchen, was den Glauben lobenswürdig und vor Gott werthvoll mache: umsomehr, als der Apostel die Beispiele der Gerechten uns vorführend an jene Eigenschaft des Glaubens immer von neuem erinnert. Noe verurtheilte die Welt und ward Erbe der Gerechtigkeit, indem er auf das Wort Gottes hin in heiliger Furcht erwartete, was er nicht schaute, und Abraham wankte nicht im Glauben, obschon er im Lande der Verheißung wie in einem fremden wohnte. So viele der Altväter starben im Glauben an die Verheißung, deren Erfüllung sie nur wie von ferne, also in weiter Zukunft erblickten, und Isaak und Jakob schenkten ihren Söhnen durch den väterlichen Segen, was erst in der Zukunft sich verwirklichte. Moyses aber verließ im Glauben Aegypten und fürchtete den Zorn des Königs nicht, weil er an dem Unsichtbaren, als wenn er ihn sähe, festhielt [2]. — Wo aber derselbe Apostel vom Glauben Abrahams ausführlicher redet, giebt er uns auch den Grund an, weßhalb ihm dieser Glaube, der wider alle Hoffnung in der Hoffnung ihn bestärkte, zur Gerechtigkeit angerechnet wurde. „Er war stark im Glauben, Gott die Ehre gebend", indem er keinen Zweifel weder an der Treue und Wahrhaftigkeit, noch an der Allmacht Gottes in sich aufkommen ließ [3].

137. Indem aber der Mensch durch diesen Glauben Gott

---

1) Nos autem non sumus subtractionis filii in perditionem, sed fidei in acquisitionem animae. Hebr. 10, 39.

2) Ibid. c. 11. v. 7. 13. 20. 21. 27.

3) In repromissione etiam Dei non haesitavit diffidentia, sed confortatus est fide, dans glorium Deo: plenissime sciens, quia, quaecunque promisit, potens est et facere. Rom. 4, 20. 21.

ehrt, verdemüthigt er zugleich sich selbst, nicht nur weil er sich dem Ansehen Gottes unterwirft, sondern auch weil er seine Schwäche und Bedürftigkeit anerkennt, und dem eitlen Streben, sich selbst zu genügen, entsagt. Wie nämlich die Gabe der Freiheit des Willens dem Menschen Veranlassung wird, nach gänzlicher Unabhängigkeit zu trachten, und keine Glückseligkeit zu wollen, die ihm nicht aus ihm selbst entspringe: so erzeugt auch das Bewußtsein des vernünftigen Erkennens nur gar zu oft ein Widerstreben, für wahr und gewiß gelten zu lassen, was eigene Einsicht nicht erreicht, und die Anmaßung, den Grund alles Wissens in sich selbst zu suchen. Die h. Schrift warnt oftmals vor diesem Stolze, lehrt uns aber auch in ihm ein Hinderniß, und in der entgegengesetzten Demuth eine Bedingung des Glaubens erkennen. Unser Herr und Heiland preist seinen Vater, daß die Geheimnisse, die er vortrug, den Weisen und Klugen zwar verborgen blieben, den Kleinen aber geoffenbart wurden. „Denn so", fügt er hinzu, „hat es dir, o Vater! gefallen" [1]). Wer sind diese Kleinen, wenn nicht jene, welche ihre Demuth gelehrig, und wer die Weisen und Klugen, wenn nicht jene, welche ihr Stolz ungelehrig macht [2])? Ist es aber diese Demuth, welche für das Licht der Gnade empfänglich macht, so ist sie es auch, welche dem Glauben, der durch die willige Aufnahme jenes Lichtes entsteht, sittlichen Werth verleiht.

Wenn also der h. Augustin sagt, daß unser Glaube Lob verdient, weil wir glauben, was wir nicht sehen [3]); so bemerkt

---

1) Confiteor tibi, Pater, Domine coeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. Ita, Pater: quia sic fuit placitum ante te. Matth. c. 11. v. 25. 26.

2) Nomine sapientum et prudentum superbos intelligi posse, ipse (Dominus) exposuit cum ait: Revelasti ea parvulis: quid enim est parvulis nisi humilibus?

S. Aug. De verb. Dni. serm. 8. cf. S. Hilar. enar. 11 in Matth. S. Hieron. in Matth. l. c. S. Greg. Mor. l. 25. c. 18.

3) Haec est laus fidei, si quod creditur, non videtur. Nam et Thomas, cui dictum est: Quia vidisti me, credidisti, non hoc credidit, quod vidit. Cernebat enim et tangebat carnem viventem, quam viderat morientem; et credebat Deum in carne ipsa latentem. Credebat ergo mente, quod non videbat, per hoc quod sensibus corporis apparebat. Si vero

der h. Bonaventura, nicht gerade deßhalb, weil er der eigenen Einsicht in die Sache entbehre, sei der Gläubige zu loben, sondern weil er bei dem Mangel solcher Einsicht mit freiwilliger Demuth seinen Verstand gefangen gebe. Vorausgesetzt nämlich, daß man vernünftige Beweggründe zu glauben habe, sei diese Demuth ebenso sehr des Lobes, als der geistige Stolz des Tadels würdig [1]). — Nicht anders sind also jene zahlreichen Aussprüche zu verstehen, in welchen auch die übrigen Kirchenväter das Verdienst des Glaubens aus dem Abgange der Erkenntniß des Geglaubten erklären. Dahin gehören die bekannten Worte des h. Gregor des Großen: Nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum. [2]) Und beim h. Hilarius lesen wir: „Es ist nicht sowohl erlaubt als verdienstvoll, das, was du glaubst, nicht zu erkennen.“ Aber dies Verdienst ist, wie er selbst bei anderer Gelegenheit erklärt, das Verdienst des Gehorsams, durch den sich der Geist mit Demuth und frommer Verehrung Gott, der höchsten Wahrheit, unterwirft [3]). — Auch Leo der Große spricht es sehr bestimmt aus, daß die Tugend oder vielmehr die Vorzüglichkeit des Glaubens daher entspringt, daß er

---

dicuntur credi, quae videntur, sicut dicitur unusquisque oculis suis credidisse: non ipsa est, quae in nobis aedificatur, fides (christiana, salutaris), sed ex rebus, quae videntur, agitur in nobis, ut ea credantur, quae non videntur. Tract. in Joan. 79.

1) Privatio visionis facit ad laudem credulitatis, praesupposita tamen rectitudine in ipsa credulitate, et hoc ex duplici causa. Primo propter humiliationem et captivationem intellectus, quae admodum est laudanda, sicut superbia intellectus est vituperanda. Secundo quia talis credulitas est a mera voluntate, non ab aliqua necessitate . . . . Hinc est, quod Augustinus dicit, quod laus fidei est, credere, quod non vides: non propter privationem visionis tantum, sed propter positionem humilitatis et libertatis. In l. 3. Dist. 34. exp. text.

2) In evang. l. 2. hom. 26.

3) Habet non tam veniam, quam praemium ignorare, quod credas, quia maximum stipendium fidei est, sperare quod nescias.
De Trin. l. 8. post. init.

Fides habet obedientiae meritum, non habet autem cognitae veritatis fiduciam. Enar. in ps. 118. Joth.

Cum de rebus Dei erit sermo, concedamus cognitionem sui Deo, dictisque ejus pia veneratione famulemur. De Trin. l. 1. circa med.

das Unsichtbare zum Gegenstand hat [1]): und obschon er damit, wie wir sogleich sehen werden, vornehmlich sagen will, daß der Glaube uns zu Höherem, als die natürliche Erkenntniß erhebt; so macht doch auch er, von der Unfaßbarkeit der himmlischen Geheimnisse redend, stets die Demuth zur Bedingung jener Erhebung [2]). Auch nach ihm ist also jener Vorzug des Glaubens nicht in der Dunkelheit an sich, sondern darin zu suchen, daß der Mensch, sich Gottes Ansehen in Demuth unterwerfend, höheren Lichtes theilhaftig wird.

138. Aber wir müssen, um den vollen Werth des Glaubens zu ermessen, den eigenthümlichen Inhalt der christlichen Glaubenslehre in's Auge fassen. Wenn nur der Gutgesinnte geneigt sein kann, eine Lehre fürwahrzuhalten, die reinen Wandel fordert; welche Gesinnung setzt dann die gläubige Annahme des Christenthums voraus, das seinen Bekennern außer der Reinheit der Sitten ein unabläßliches Streben nach dem Ewigen und Göttlichen, von welchem der seiner Natur überlassene Mensch nur eine dunkle Ahnung hat, zur Pflicht macht? Der Glaube soll nach der Lehre des Apostels von dem Unsichtbaren uns gewiß machen, damit er den Grund und die Wurzel der Hoffnung und folglich eines zuversichtlichen Strebens nach eben jenen unsichtbaren Gütern werde. Die ganze christliche Religion, nicht bloß ihre Sittenlehre, sondern auch ihre Verheißungen und Geheimnisse rufen uns zu: „Was droben ist, suchet, wo Christus ist, der zur Rechten Gottes sitzet. Was droben ist, habet im Sinne, nicht was auf Erden ist." (Col. 3, 1. 2.) Wenn es nun dem Menschen schwer wird, das Dasein des Unsichtbaren zu glauben, so wird es ihm ungleich schwerer, an seinen Beruf zu glauben, das Sichtbare zu lassen, um das Unsichtbare zu suchen. Deßhalb sagt der h. Leo, von der Himmelfahrt des Herrn redend, daß darin sich die Kraft großer Seelen offenbart, ohne Zaudern zu glauben, was die Augen des Leibes nicht schauen, und mit dem Verlangen dort zu sein, wohin kein

---

1) Virtus fidei ex iis, quae visui non subjacent, constituta est. Serm. 69. De ascens. Dni serm. 18. c. 2.

2) Ibid. c. 1. Serm. 27. In Nat. Dni 7. Serm. 30. In Nat. Dni 10. Epist. 123 (al. 96).

Blick sich erhebt [1]). Und war es nicht eben dies, was die Heiden den christlichen Bekennern ohne Unterlaß als die größte Thorheit vorrückten? Man durchgehe die Acten der Martyrer. Keine Vorstellung wiederholen die Richter den Blutzeugen so oft, als diese, die Genüsse und Güter dieses Lebens, deren sie gewiß seien, nicht von sich zu stoßen, um der ungewissen, die sie jenseits des Grabes erwarteten, theilhaftig zu werden. In den Antworten dieser christlichen Helden aber spricht sich stets ein Glaube aus, wie ihn der Apostel beschrieb. Was nach dem Tode ihrer warte, sei ihnen so gewiß, als wenn sie es mit Augen sähen, und darum gäben sie freudig für das Ewige das Zeitliche, für das Himmlische das Irdische hin. Der Glaube war ihnen Beweis für das Unsichtbare, und darum Grund und Träger ihrer Hoffnung. — Nun soll aber der Christ nicht nur nach dem unsichtbaren Erbe, das sein Heiland ihm erworben hat, streben, sondern er soll auch gefaßt sein, zu ihm nur auf demselben Wege, den Christus gewandelt ist, durch Armuth zum Reichthum, durch Verachtung zur Ehre, durch Schmerzen zur Freude des Himmels zu gelangen. Und ist es nicht dieses Wort des Kreuzes, in welchem das Geheimniß der Weisheit Gottes, die der Welt als Thorheit gilt, eingeschlossen ist [2])?

139. Aber das Wort des Kreuzes ist nicht bloß geheimnißvoll, weil es als Ziel unsers Strebens eine Erhebung zu Gott verheißt, die keines Menschen Herz geahnt, und einen Weg zu demselben vorschreibt, der mit allen Neigungen und den diesen entsprechenden Urtheilen streitet, sondern auch weil es uns über Gott und das, was er für uns gethan, offenbart, was über unsere Denkkraft hinausliegt. Die Grundlehren des Christenthums über

---

1) Magnarum hic vigor mentium est et valde fidelium lumen est animarum, incunctanter credere, quae corporeo non videntur intuitu et ibi figere desiderium, quo nequeas inferre conspectum.
Serm. de Ascens. II. n. 1.

2) Verbum enim crucis pereuntibus quidem stultitia est: iis autem, qui salvi fiunt, id est nobis Dei virtus est. Scriptum est enim: Perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo. Ubi sapiens? ubi scriba? ubi conquisitor hujus saeculi? Nonne stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi? 1. Cor 1, 18. 19.

die Erbsünde und Erlösung, die göttliche Dreifaltigkeit und die Menschwerdung des Sohnes Gottes sind so erhaben, daß die Vernunft sie, auch nachdem sie geoffenbart sind, nicht durchdringen, und ihre Vereinbarkeit mit den Gesetzen, nach denen sie denkt, nur mit Anstrengung erkennen kann. Ist es also dem Menschen schwer, zu einer Lehre sich zu bekennen, die strenge Pflichten auferlegt, und auf fremdes Ansehen hin fürwahrzuhalten, was er nicht selbst erkennt: um wie viel schwerer muß ihm die Annahme des Christenthums sein, das eine Weisheit lehrt, die dem natürlichen, sich selbst überlassenen Sinne des Menschen Thorheit scheint, und so erhabene Wahrheiten verkündet, daß die Vernunft verführt werden kann, dieselben für Widersprüche zu erklären.

Zu dem allen kommt, daß die göttliche Offenbarung nicht etwa nur vereinzelte Sittenlehren, sondern Grundsätze, die das ganze innere und äußere Leben umfassen, und nicht eine oder die andere Wahrheit, sondern einen Zusammenhang von Lehren, die all unser Denken über Gott und die Welt, über unsere Schicksale in der Zeit und in der Ewigkeit bestimmen, enthält. Zum christlichen Glauben auffordern heißt also fordern, daß wir uns über die höchsten Gegenstände des Wissens, und über die wichtigsten Angelegenheiten des Lebens von Gott belehren lassen. Darum wird auch in den göttlichen Schriften Jesus Christus wie Heiland, Erlöser, Herr, so L e h r e r oder M e i s t e r genannt, und er selbst sagt mit großem Nachdruck, daß wir keinen andern Lehrer auf Erden suchen sollen. (Mth. 23, 8—10.) Der h. Thomas erinnert hier oftmals an den weisen Spruch des Aristoteles, daß der Schüler, um zu lernen, dem Lehrer glauben muß [1]). Er ist nicht von vorn-

1) Ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore, secundum illud Joan. 6, 45. Omnis qui audivit a Patre meo et didicit, venit ad me. Hujus autem disciplinae fit homo particeps non statim sed successive secundum modum suae naturae. Omnis autem talis addiscens oportet, quod credat, ad hoc, quod ad perfectam scientiam perveniat, sicut etiam Philosophus dicit (Elench. l. 1. c. 11.), quod o p o r t e t a d d i s c e n t e m c r e d e r e. Unde ad hoc, quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, praeexigitur, quod credat Deo tanquam discipulus magistro docenti.

S. p. 2. 2ae q. 2. a. 3.

herein der Einsicht in die Gründe dessen, was in einer Wissenschaft vorgetragen wird, fähig. Wenn er aber, was er noch nicht faßt, einstweilen auf das Wort des Lehrers annehmend, sich leiten läßt, so wird er allmählig zu jener Einsicht gelangen. Also ist auch uns die vollkommene Erkenntniß dessen, was die Offenbarung enthält, verheißen, aber als Bedingung gestellt, daß wir mit dem Glauben beginnen: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen. So passend der Vergleich ist, muß doch auch in ihm neben der Aehnlichkeit die Unähnlichkeit bemerkt werden. Obschon die Demuth des Glaubens schon in diesem Leben mit reicher Erkenntniß belohnt wird, so ist dies doch gerade in Betreff der wichtigsten Lehren keine solche Erkenntniß, welche uns von der Wahrheit dieser Lehren durch eigene Einsicht gewiß machen könnte. So lange wir fern vom Herrn auf Erden pilgern, müssen wir im Dunkel des Glaubens wandeln, und erst nach vollbrachter Pilgerfahrt sollen wir in das Licht, das die Geheimnisse Gottes enthüllt, erhoben werden. Ferner muß zwar ein Schüler Vertrauen zu seinem Lehrer haben, und sich bescheiden, nicht alles sofort von Grund aus zu verstehen: indeß braucht er doch, was er nicht einsieht, nur einstweilen gelten zu lassen, um es erst dann entschieden fürwahrzuhalten, wenn er zu eigener Einsicht herangereift sein wird. Von uns aber wird kein einstweiliges, sondern ein unbedingtes Fürwahrhalten dessen, was der göttliche Meister lehrt, kein, wenn ich so sagen darf methodischer, sondern ein durchaus ernstlicher Glaube, für den wir bereit seien alles, auch Blut und Leben zu opfern, gefordert. Weil also die geoffenbarte Wahrheit jenen Umfang hat, den wir oben bemerkten; so enthält auch der Glaube eine volle Hingebung an Gott, den Allweisen und Allwahrhaftigen. Aus Ehrfurcht gegen ihn widersteht der Mensch dem mächtigen Hange, nicht auf fremdes Wort, sondern auf eigenes Erkennen sein Fürwahrhalten zu stützen, empfängt für sein ganzes höheres Denken und in Folge dessen auch für sein Wollen und Handeln ein anderes Gesetz als jenes, das ihm in seiner Vernunft gegeben ist. Das ist das Opfer des Glaubens: Heil dem, welcher es im demuthsvollem Vertrauen darbringt!

140. Aber wird nun durch das eben Erörterte nicht, was im vorhergehenden Abschnitt gegen Hermes festgestellt ward, wieder

umgeworfen? Gegen Hermes wurde bewiesen, daß nicht erst jene Erhebung des Herzens zu Gott, sondern schon die Beistimmung der Vernunft zur geoffenbarten Wahrheit freiwillig sei. Nun wird aber hier gezeigt, daß der Glaube, den die h. Schrift empfiehlt, allerdings eine Erhebung über das Irdische und eine Hingebung an Gott voraussetze. So läßt sich also doch nichts anders folgern, als daß dieser Herzensglaube freiwillig sei.

Hermes, erwiedern wir, weicht nicht dadurch von der in den katholischen Schulen gewöhnlichen Lehre ab, daß er behauptet, der Glaube, von dem die Schrift rede, sei ein Herzensglaube, sondern dadurch, daß er dieses von dem, was man gewöhnlich und eigentlich Glauben nennt, von dem Fürwahrhalten des Geoffenbarten läugnet. Wenn die Theologen lehren, dieses Fürwahrhalten sei zwar eine Beistimmung zu den geoffenbarten Lehren, also ein Act der Vernunft, aber dennoch frei; so behaupten sie ja eben damit, daß sich der Mensch zu demselben durch seinen Willen bestimme, daß also dieser Glaube aus frommer und guter Gesinnung entspringe, und insofern nicht bloß Vernunft- sondern auch Herzensglaube sei. — Hiemit ist jedoch nicht gesagt, daß der Herzensglaube, von dem Hermes redet, dasselbe sei, was diese gute Gesinnung, von welcher die Theologen den Glauben abhängen lassen. Auch nach diesen ist im Glauben eine Hingebung an Gott, aber nicht jene, durch welche das Herz losgerissen von allem Irdischen Gott sich gänzlich weiht, sondern eine Hingebung an Gott, als an unsern Lehrer, eine demuthsvolle Unterwerfung unserer Vernunft unter sein allwahrhaftiges Wort. Und wenn der zum Glauben Aufgeforderte die Vollkommenheit der christlichen Sittenlehre erkennt, so folgt daraus nicht, daß die Entscheidung zu glauben jene volle Erhebung des Herzens voraussetze oder einschließe, sondern nur, daß der Glaubende durch den Gedanken, eine solche Erhebung werde durch das Evangelium zur Pflicht gemacht, sich nicht verleiten lasse, diesem zu widerstreben. Kurz der Herzensglaube, von dem Hermes redet, ist die vollkommne Gemüthsverfassung des Christen, eine Frucht des Glaubens, die schon Hoffnung und Liebe einschließt; der freie Glaube, den die Theologen lehren, setzt höchstens den Willen voraus, nach jener Vollkommenheit zu ringen. —

Viertes Hauptstück.

Von der Uebernatürlichkeit des Glaubens.

I.

Beweis für den Ursprung des Glaubens aus der Gnade.

141. Wenn wir aus dem, was die h. Schrift über die Wirksamkeit des Glaubens für das ewige Leben lehrt, schließen durften, daß der Glaube von unserm freien Willen abhängt; so müssen wir daraus nicht minder folgern, daß der Glaube eine unverdiente Gabe der zuvorkommenden Güte Gottes ist. Denn so gewiß es ist, daß Gott uns nicht ohne unser freies Mitwirken zum Heile führt; so gewiß ist es, daß unsers Heiles Anfang, Fortschritt und Vollendung ein Werk der freien göttlichen Liebe ist. Obwohl wir, diese Grundlehre unserer h. Religion erörternd, auf den Glauben, als den Anfang und die Grundlage des Heiles, besondere Rücksicht nahmen [1]); so glauben wir dennoch hier darauf zurückkommen zu müssen, um so mehr, als diese Betrachtung des höheren Ursprungs uns auch die wahre Natur des Glaubens immer mehr wird erkennen lassen.

Leo der Große [2]) führt in seinem Werke über die Berufung der Heiden einen ausführlichen Beweis, daß nach der Lehre des göttlichen Wortes jegliches Verdienst des Menschen vom Anfange des Glaubens bis zur Vollendung des Heiles eine Gabe und ein Werk Gottes ist. Daß also der Glaube, aus dem alles gute Wollen und alles gerechte Wirken entspringt, himmlischen Ursprungs sei, zeigt er zunächst aus jenen Stellen, in welchen der Apostel für den Glauben der Gemeinden, an die er schreibt, Gott dem

---

1) Bd. 2. S. 181 ff.

2) Nach einigen Gelehrten ist der h. Prosper der Verfasser dieses Werkes.

Vater unseres Herrn dankt, und betheuert, ohne Unterlaß ihn anzuflehen, daß er seine Gabe in ihnen erhalten, vermehren und vollenden wolle [1]). An allen diesen Stellen wird der Glaube von der Hoffnung und der thätigen Liebe unterschieden, an einer aber mit aller Klarheit ausgesprochen, daß dieser Glaube, für den der Apostel dankt, die Annahme des Evangeliums, als des Wortes Gottes ist. „Darum danken wir auch Gott", spricht er zu den Thessalonichern, „ohne Unterlaß, daß ihr das Wort Gottes, welches ihr von uns hörtet, aufnehmend, es nicht als Menschenwort aufgenommen habet, sondern, wie es wahrhaft ist, als Wort Gottes, der in euch, die ihr glaubtet, wirket" [2]). Wohl mit Recht fragt hier Leo, ob es einen volleren und deutlicheren Beweis geben könne, daß der Glaube eine Gabe Gottes sei, als diese Danksagung des Apostels. Wenn derselbe Gott dankt, daß sein Wort, obschon Menschen es verkündigten, dennoch nicht als Menschenwort bezweifelt, sondern als Gottes Wort geglaubt wurde; so erkennt er schon dadurch Gott als den Geber dieses Glaubens an; nun setzt er aber noch ausdrücklich hinzu, daß Gott es war, welcher in den Bekehrten wirkte, daß sie glaubten [3]).

Dieses Letzte, daß Gott in den Herzen derer wirkt, die sein Wort aufnehmen, ist noch in manchen andern Schriftstellen ausgesprochen, wie wenn Lukas von dem Weibe in Thyatira sagt, daß Gott ihr Herz eröffnete, auf die Rede Pauli zu achten [4]), und in feierlicherer Weise Christus der Herr selbst betheuert:

---

1) Rom. 1, 8. Ephes. 1, 15. Col. 1, 3. 9.

2) Ideo et nos gratias agimus Deo sine intermissione, quoniam cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed sicut est vere, verbum Dei, qui operatur in vobis, qui credidistis. 1. Thess. 2, 13.

3) Potuitne plenius aut evidentius demonstrari, Dei esse donum credentium fidem, quam ut ideo agerentur gratiae Deo, quoniam hi, quibus verbum Dei per homines praedicabatur, non quasi de hominum sermone dubitarunt, sed tanquam Deo loquenti per homines crediderunt, qui in ipsis est operatus, ut crederent? De vocat. Gent. l. 1. c. 23.

4) Et quaedam mulier nomine Lydia purpuraria civitatis Thyatirenorum colens Deum audivit: cujus Dominus aperuit cor intendere his, quae dicebantur a Paulo. Act. 16, 14.

„Selig bist du Simon, Sohn des Jonas, denn nicht Fleisch und Blut, sondern mein Vater, der im Himmel ist, hat es dir geoffenbart“ [1]). Auf diese Stelle weisen, wie hier der h. Leo, so auch die übrigen Väter oftmals hin [2]), um zu zeigen, daß der Glaube an die Gottheit Christi durch das Licht von oben gegeben werden muß. Und daß der Herr eben dieses lehren, und nicht etwa bloß, was in Petrus geschehen sei, eröffnen wollte, geht aus jener Stelle hervor, wo er sagt, daß niemand zu ihm kommen könne, es sei denn, daß der Vater ihn ziehe: denn er selbst erklärt, daß wir unter diesem Zuge der Gnade die Gabe des Glaubens zu verstehen haben [3]).

142. Gar manche Kirchenväter haben jedoch diese Wahrheit nicht bloß gelegentlich ausgesprochen, sondern ebenso wie der heil. Leo aus den göttlichen Urkunden und dem Glauben der Kirche ausführlich bewiesen. Wir begnügen uns hier nur noch den h. Augustin reden zu lassen. Er beruft sich wider die Semipelagianer zunächst auf den Ausspruch des Apostels, daß den Gaben der Gnade in uns kein Verdienst vorausgeht: „Wer hat ihm zuerst etwas gegeben, daß es ihm vergolten werde? Denn von ihm, durch ihn und in ihm ist Alles“ [4]). Wer also dieser Wahrheit nicht mit Pelagius widersprechen will, der muß auch einräumen, daß der Glaube, mit dem das Werk unserer Heiligung beginnt, Gabe Gottes sei, wie derselbe Apostel lehrt: „Euch ist es Christi halber gegeben, nicht nur daß ihr an ihn glaubet, sondern auch, daß ihr für ihn leidet.“ Beides also erklärt er für eine Gabe Gottes, und sagt nicht etwa, es sei ihnen verliehen worden, vollkommner zu glauben, sondern zu glauben, wie er auch von sich selber nicht spricht: Ich habe Barmherzigkeit gefunden, gläubiger, sondern gläubig zu sein [5]). — Und um die Gnade, so

---

1) Beatus es, Simon Bar-Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in coelis est. Mth. 16, 17.

2) S. Chrys. in Joan. hom. 45. (al. 44) n. 3. S. Aug. in Joan. Tr. 26. n. 5.

3) Joan. 6, 44. 65. Siehe oben a. a. O.

4) Quis prior dedit ei et retribuetur illi? quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. Rom. 11, 35.

5) Quisquis igitur hanc (Pelagii) damnabilem vult ex omni parte

fährt Augustin fort, welche keine Verdienste voraussetzt, sondern alles Verdienst bewirkt, zu preisen, versichert uns endlich der Apostel, daß wir aus uns nicht einmal fähig sind, einen heilsamen Gedanken zu haben. (2. Kor. 3, 6.). Nun kann zwar jemand denken, ohne zu glauben, aber er kann nicht glauben, ohne zu denken. Wenn wir also in dem, was zur Religion und Frömmigkeit gehört, nicht fähig sind, aus uns irgend etwas zu denken, sondern selbst diese Fähigkeit von Gott empfangen müssen; um wie viel mehr sind wir dann aus uns unfähig zu glauben und bedürfen des Beistandes Gottes, auf daß wir zu glauben beginnen [1]. — Damit man aber nicht etwa meine, es sei von jenem Beistande Gottes die Rede, ohne den wir auch unsere natürlichen Kräfte nicht gebrauchen können; bemerkt Augustin etwas später, die Worte des Apostels erwägend: „Denn wer unterscheidet dich?" (1. Kor. 4, 7.), man könne auch die Vernunft, durch welche der Mensch vom Thiere, und die Vorzüge des Leibes und der Seele, wodurch der eine Mensch vom andern sich unterscheide, Gnade oder Gabe Gottes nennen; aber der Apostel rede von der Gnade, die den Gläubigen vom Ungläubigen, den Gerechten vom Ungerechten unterscheide [2]. — Ebenso der heil. Prosper, der heil. Fulgen-

---

vitare sententiam, veraciter intelligat dictum, quod Apostolus ait: Vobis donatum est pro Christo, non solum ut credatis in eum, verum etiam ut patiamini pro eo. (Phil. 1, 29.). Utrumque ostendit Dei donum, quia utrumque dixit esse donatum. Nec ait, ut plenius et perfectius credatis in eum, sed ut credatis in eum. Nec se ipsum misericordiam consecutum dicit, ut fidelior, sed ut fidelis esset. (1. Cor. 7, 25.) De praedest. SS. c. 2.

1) Quod pertinet ad religionem atque pietatem, de qua loquebatur Apostolus, si non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est: profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis, quod sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra, qua credere incipiamus, ex Deo est. Ibid.

2) Sit ergo gratia naturae attributa, qua sumus animantia rationalia discernimurque a pecoribus, sit etiam gratia naturae attributa, qua in ipsis hominibus a deformibus pulcri, vel ingeniosi discernuntur a tardis, ac si quid ejusmodi est: sed non se ille, quem coërcebat Apostolus, adversus pecus inflabat nec adversus hominem alterum de aliquo naturali munere, quod inesse possit et pessimo, sed aliquod bonum, quod pertineret ad vitam bonam, sibi, non Deo tribuens inflabatur, quando audire

tius [1]) und Andere: aber der allgemeine Glaube der Kirche hat sich den Pelagianern und Semipelagianern gegenüber nicht bloß in den Schriften der hh. Väter, sondern auch durch die Erlasse der Päbste und die Beschlüsse mehrerer Synoden [2]), so nachdrucksvoll ausgesprochen, daß kein Zweifel übrig bleiben kann. —

143. Worin aber finden wir den Grund dieser Nothwendigkeit der Gnade? Die Freiheit und den sittlichen Werth des Glaubens erwägend, erkannten wir oben zugleich die Schwierigkeit, welche dem Menschen sowohl aus der Natur des Glaubens als auch und insbesondere aus dem Inhalt der christlichen Glaubenslehre entspringt. Mit Recht weist man auf diese Schwierigkeit hin, um die Nothwendigkeit der Gnade darzuthun; doch darf in ihr weder der einzige noch auch der letzte und hauptsächliche Grund derselben gesucht werden. Kann ja doch der Mensch durch besonnenes Nachdenken die Beweggründe des Glaubens hinlänglich erkennen, um mit Bestimmtheit zu urtheilen, daß es vernünftig sei zu glauben; und mußten doch jene, welche bei augenscheinlichen Wundern des Herrn und der Apostel zugegen waren, diese Einsicht auch ohne vieles Nachdenken gewinnen. Die Schwierigkeit aber zu glauben, welche aus überwiegender Hinneigung zum Irdischen oder aus dem Hochmuth entsteht, ist in den Einen größer als in den Andern, und kann auch im selben Menschen vermehrt oder vermindert werden. Weil sie also das sittlich gute Wollen nur erschwert, und nicht unmöglich macht, so ist nicht einzusehen, weßhalb in manchen Fällen ein Mensch nicht durch die, wenngleich geschwächten, doch nicht erstickten Kräfte seiner sittlichen Natur zum Glauben sich entschließen könnte. Nun sagt aber unser Herr ganz allgemein und ohne Beschränkung, daß Niemand zu ihm komme, es sei denn, daß der Vater ihn ziehe, und dasselbe ist auch in den übrigen Schriftstellen enthalten, in den Entscheidungen der Kirche aber auf das Bestimmteste ausgesprochen. —

Dazu kommt, daß es in allen Irrgläubigen jenen natürlichen,

---

meruit: Quis enim te discernit? quid autem habes, quod non accepisti? De praedest. SS. c. 5.

1) S. Fulgent. de Incarn. et grat. c. 18. S. Prosp. Contra Collat. c. 6.

2) Siehe oben Bd. 2. S. 187. 198. 205.

nicht aus der Gnade entspringenden Glauben wirklich geben muß. Denn mögen dieselben auch, wofern sie ohne Schuld irren, die Gnade des habitualen Glaubens besitzen; so ist es doch nicht möglich, daß sie durch die wirkliche Gnade, durch eine vom h. Geiste ausgehende Erleuchtung unterstützt werden, den Irrthum fürwahrzuhalten. Und doch hangen sie diesem als einer von Gott geoffenbarten Lehre mit derselben und oftmals mit größerer Entschiedenheit als der Wahrheit an. Es muß also die Kräfte der Natur nicht übersteigen, auf das Ansehen Gottes hin Lehren und zwar geheimnißvolle und der sinnlichen Natur des Menschen widerstrebende Lehren fürwahrzuhalten. Denn nicht selten sind auch solche Gegenstand des irrigen Glaubens. Weil also in diesem die Gnade nicht thätig sein kann, so muß er aus den bloßen Kräften der Natur erklärt werden. Denn durch die habituale Gnade werden wir nur insofern zur Uebung des Glaubens gestärkt, als sie Ursache der wirklichen Gnade ist. — Nun giebt es aber überdies auch schuldvolle Irrgläubige, die nichts destoweniger nicht nur an dem christlichen Bekenntnisse festhalten, sondern auch ihre falschen Meinungen als geoffenbarte Wahrheiten glauben. Diese Irrgläubigen aber sind auch der habitualen Gnade beraubt. Denn so wie durch jede schwere Verletzung der göttlichen Gebote die übernatürliche Tugend der Liebe, also muß auch durch jede schwere Sünde des Unglaubens die übernatürliche Tugend des Glaubens verloren werden [1]. — Die Nothwendigkeit der Gnade, welche Schrift und Kirche lehren, kann also in der sittlichen Schwierigkeit, die der Glaube hat, ihren letzten und ausschließlichen Grund nicht haben. Damit dies mehr und mehr einleuchte, betrachten wir noch eine besondere Schwierigkeit des christlichen Glaubens.

144. Wenn es dem Menschen bei seinem Sträuben vor dem Uebernatürlichen und dem Hange, durch eigene Einsicht die Wahrheit zu suchen, schwer fällt, die göttliche Offenbarung, als Richt-

---

1) Asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocunque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti.

Conc. Trid. Sess. VI. c. 15.

schnur seines Fürwahrhaltens anzuerkennen; so wird diese Schwierigkeit noch viel größer durch die Forderung, daß er dem Worte Gottes nicht nur ohne eigene Einsicht in die Sache, sondern auch mehr als jeder Einsicht, die er zu haben glaubt, vertrauen soll. Und doch liegt diese Forderung in der Natur der Dinge, da Gottes Wort als der Ausdruck absoluter Wahrheit die höchste Norm alles Fürwahrhaltens ist, und sie wird auch von der Offenbarung mit aller Entschiedenheit gestellt. Denn die Predigt des Evangeliums soll ja dem Ansehen Gottes alle Vernunft unterwerfen, und alles noch so hohe Wissen, das ihr widerstrebt, zu nichte machen, (n. 119.) und selbst, wenn ein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium verkündigte, ruft ihm der Apostel das Anathema zu. (Gal. 1, 8.). Dies ist also jenes Fürwahrhalten super omnia, von dem die Theologen oftmals reden.

Man hat die Frage gestellt, ob sich diese Forderung, dem Worte Gottes mehr als jeder andern Erkenntniß zu vertrauen, bis auf die Einsicht, welche wir in die ersten Vernunftprinzipien haben, erstrecke, so zwar, daß wir bereit sein müßten, was wir durch diese Einsicht oder überhaupt mit einer ihr gleichkommenden Klarheit und Gewißheit erkennen, einer geoffenbarten Lehre wegen für falsch zu erklären. Aber mit Recht entgegnet Lugo [1]), daß diese Frage thöricht ist. Was wir in jener Weise durch die Vernunft erkennen, daran können wir gar nicht zweifeln. Fordern also, daß jenes super omnia in dem erklärten Sinne auf solche Erkenntnisse ausgedehnt werde, hieße das Unmögliche fordern. Ueberdies setzt jene Frage die Möglichkeit voraus, daß Gott als eine Wahrheit offenbare, was mit zuverläßigen Erkenntnissen der Vernunft in Widerspruch stehe. Sie geht somit von einer Annahme aus, welche von jeher die besten Theologen und die Kirche selbst (n. 94) für abgeschmackt erklärt haben. — Nichtsdestoweniger findet das super omnia des Glaubens auch auf die gewisseste Erkenntniß der Vernunft Anwendung. Insofern die Gewißheit nur den Zweifel ausschließt, hat sie keine Grade, wohl aber insofern sie eine Festigkeit des Fürwahrhaltens einschließt. Es ist also durchaus richtig, daß wir an dem, was Gott spricht, fester halten

1) De fide. Disp. 6. sect. 3. n. 53. Disp. 10. sect. 2. n. 19.

müssen, als an was immer für andern Erkenntnissen; aber es folgt nicht, daß wir bereit sein müßten, wahrhaft gewisse Erkenntnisse zu Gunsten der Offenbarung zu verwerfen. So sind wir auch verpflichtet, Gott mehr als unsern Nächsten, als unsere Eltern, als uns selbst zu lieben; aber in diesem Gebot ist deßhalb nicht etwa die Forderung enthalten, Gottes wegen zu wollen, was mit der wahren und deßhalb wohlgeordneten Liebe unserer selbst und des Nächsten in Widerstreit ist. Und der Grund hiervon ist, weil was mit dieser Liebe streitet, nun und nimmer mit der Liebe Gottes übereinstimmt. Weil also ebenso wenig, was vernunftwidrig ist, der Norm alles Wahren, der göttlichen Weisheit, jemals gemäß ist, so kann und wird nicht gefordert, daß wir bereit seien, was wir mit wahrer Gewißheit erkennen, zu verläugnen.

145. Man darf sich aber nur daran erinnern, wie oft wir für gewiß erklären, was es doch im Grunde nicht ist, wie tief manche Ueberzeugungen in uns wurzeln, von denen wir dennoch keine strenge Rechenschaft geben können, wie sehr wir an Lieblingsmeinungen, an Ansichten, die mit unserer Gemüthsart verwandt, oder die Frucht vieler Anstrengungen sind, für die wir gekämpft und gerungen haben, hangen: um einzusehen, daß jene Forderung, was mit der Offenbarung streitet, zu verwerfen, die schwersten Opfer erheischt, möge sie gleich auf das mit voller und wahrer Gewißheit Erkannte niemals Anwendung finden. Zwar sehen wir ein, daß Gottes Wort nicht trügen kann, und haben auch die stärksten Gründe, um zu urtheilen, daß er durch die Kirche uns sein Wort verkündet; wir mögen also auch den Entschluß fassen können, diesem von der Kirche verkündeten Worte Gottes alle unsere Ansichten zu unterwerfen: aber um diesem Entschluß, auch wann der Kampf zwischen Pflicht und Neigung den Gleichmuth in uns stört, getreu zu bleiben, muß die Gnade durch ihr Licht jene Erkenntniß der Thatsache und der Untrüglichkeit der Offenbarung vermehren, und den Willen stärken, nach dieser Erkenntniß uns zu entscheiden, der Ehrfurcht gegen Gott und seine Organe auf Erden unsere Neigungen unterordnend. — Es verhält sich auch hier mit dem Glauben wie mit der Liebe. Der intellectuelle Besitz Gottes ist das natürliche Ziel und Ende des Menschen; es muß also in der Natur des Menschen eine Fähigkeit liegen, Gott

als sein höchstes Gut über alles zu lieben. Und gewiß, kann der Mensch erkennen, daß Gott das höchste Gut ist, so kann er ihn auch als solches wollen. Ueberdies ist er nur dadurch der wahren Sittlichkeit fähig, denn das Sittengesetz hat seinen höchsten Grund in der Ehrfurcht und Liebe, die wir dem absoluten Gute schulden. Aber wenn der Mensch, eben weil er dies durch seine Vernunft zu erkennen fähig ist, auch den Entschluß fassen kann, demgemäß zu wollen und zu handeln, und also der Liebe zu Gott alle seine Neigungen unterzuordnen: so ist er deßhalb ohne den Beistand der Gnade nicht im Stande, einen solchen Entschluß durchzuführen. Denn sonst müßte er auch in schweren Versuchungen ohne die Gnade siegen, und das ganze Sittengesetz aus eigener Kraft beobachten können. Das vermag er aber nicht [1]).

146. Indeß daß er es nicht vermag, kann doch nur in dem Uebergewicht der Sinnlichkeit, unter dem wir seufzen, seinen Grund haben. Wenn wir von ungeregelten Neigungen frei, also in dem Zustand, welchen die Theologen den unversehrten nennen (status naturae integrae), wären; so würden wir, um das ganze Naturgesetz zu beobachten, und ihm gemäß Gott über alles zu lieben, wohl des Beistandes, ohne welchen Gottes Vorsehung keines seiner Geschöpfe läßt, aber nicht des außerordentlichen, der übernatürlichen Gnade bedürfen [2]). Daraus folgt nun aber, daß auch in unserm gegenwärtigen Zustand dieses Bedürfniß kein absolutes ist, sich nicht auf jede einzelne Handlung und jede gute Regung des Herzens erstreckt. Und doch ist die Nothwendigkeit der Gnade, welche wir dem göttlichen Worte gemäß bekennen, eine absolute. Um Gott mit jener Liebe zu lieben, welche des ewigen Lebens würdig macht, und um durch Beobachtung des Sittengesetzes für das himmlische Erbe Verdienste zu erwerben, bedürfen wir in allen und jeden Handlungen der unserm Wollen und Wirken zuvorkommenden, es begleitenden und vollendenden Gnade. Wir müssen also, wie wir anderwärts ausführlicher betrachteten [3]), schließen, daß diese Gnade nicht bloß unsere Natur von ihrer Krank-

1) Oben. Bd. 2. S. 211.
2) S. Thom. Summa. p. 1. 2ae q. 109. a. 3.
3) Bd. 2. S. 238 ff.

heit heilet, sondern auch zu einem höheren Leben emporhebt, daß sie also nicht bloß gratia medicinalis, sondern zugleich gratia elevans ist, und erst darin finden wir den genügenden Grund ihrer allgemeinen und absoluten Nothwendigkeit. — Dies nun gilt auch vom Glauben. Wir bedürfen der Gnade, um die Schwierigkeiten, von denen die Rede war, zu überwinden; aber die unbedingte Nothwendigkeit der Gnade entspringt nur daraus, daß im Glauben unser Wirken für die übernatürliche Ordnung des Heiles beginnt. — Vernehmen wir darüber den h. Thomas.

147. Gott hat uns zu einem Ziel und Ende berufen, das über alle Fähigkeit der geschaffenen Natur erhaben ist, nämlich zur unmittelbaren Erkenntniß, zum geistigen Besitze und Genusse seiner Wesenheit. Aber durch diesen höheren Beruf hat er nicht etwa jene allgemeine Ordnung seiner Vorsehung aufgehoben, der gemäß alle Geschöpfe auf eine ihrer Natur entsprechende Weise, und folglich die mit Vernunft begabten durch Erkenntniß und freies Streben ihrem Ziel und Ende entgegengeführt werden. Nur jenen also, welche die Lehre Jesu Christi gläubig annehmen und mit Treue beobachten, wird das ewige Leben, ihnen jedoch als ein gebührender Lohn, als eine Krone und ein Preis, den sie von der Gerechtigkeit Gottes zu erwarten haben, verheißen. Dies nun setzt voraus, daß des Christen Glauben und Wirken einen sittlichen Werth habe, durch den es zu jenem übernatürlichen Ziele in Verhältniß stehe, folglich von solcher Vollkommenheit sei, daß es nur in dem intellectuellen Besitze der göttlichen Wesenheit seine Vollendung finde. Deßhalb wird uns auch sowohl in den heiligen Büchern, als auch von den bewährtesten Schriftstellern der Kirche die Erkenntniß, die Liebe und der innere Reichthum der Kinder Gottes stets als ein Anfang und Vorgeschmack der himmlischen Verklärung und Seligkeit dargestellt. So wie also in der Natur jegliches Wesen solche Anlagen und Kräfte hat, durch deren Entwicklung es zu dem ihm gebührenden Zustand von Vollkommenheit, also zu seiner Bestimmung gelangen kann, und wie der Mensch selbst durch seine vernünftige Natur Fähigkeiten besitzt, durch deren volle Ausbildung er jene Vollkommenheit, die zur natürlichen Glückseligkeit führt, erreichen würde: also muß er, um zu dem übernatürlichen Ziele in der erklärten Weise streben zu können, durch

Fähigkeiten, die über seine Natur erhaben sind, ausgerüstet werden. Und diese Fähigkeiten sind die Gaben der Gnade [1]). — Daß aber zu diesen der Glaube gehöre, leuchtet besonders daraus ein, daß nur er uns die Erkenntniß jenes Berufes zum höheren Ziele und den Weg, der zu diesem geleitet, vermittelt, und deßhalb die Wurzel und die Grundlage aller Heiligung ist.

Diese Darstellung des h. Thomas findet in einer andern Lehre der Theologie, welche jedoch später die Kirche durch eine ausdrückliche Entscheidung für die ihrige erklärt hat, eine einleuchtende Bestätigung. Es ist dies die Lehre, daß der Mensch auch vor seinem Falle einer ihn über seine Natur erhebenden Gnade bedurfte, um durch Glaube, Hoffnung und Liebe Gott zu verehren, und daß er durch die Gabe der Unversehrtheit nicht nur dazu nicht ausgerüstet war, sondern ihretwegen auf die Gnade, die ihn dazu befähige, auch keinen Anspruch hatte [2]).

II.

Wozu die Gnade des Glaubens nöthig sei.

148. Wir haben bisher nur von der Gnade des Glaubens überhaupt geredet: es kommt nun darauf an, näher zu bestimmen, welche übernatürliche Gaben dieselbe einschließe. — Um zu glau-

---

1) In omnibus, quae agunt propter finem, oportet esse inclinationem ad finem et quandam inchoationem finis, alioquin nunquam operarentur propter finem. Finis autem, ad quem divina largitas hominem ordinavit vel praedestinavit, scilicet fruitio sui ipsius, est omnino supra facultatem naturae creatae elevatus: quia nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se, ut dicitur 1. Cor. 2, 9. Unde per naturalia tantum homo non habet sufficienter inclinationem ad illum finem: et ideo oportet, quod superaddatur aliquid, per quod habeat inclinationem ad finem illum, sicut per naturalia habet inclinationem ad finem sibi connaturalem, et ista superaddita dicuntur virtutes theologicae.

In l. 3. Dist. 23. q. 1. a. 4. sol. 3. Ausführlicher Quaest. disp. De verit. q. 14. a. 2. Summa. p. 1. 2ae q. 62. a. 1. et 3. Vergl. auch oben Bd. 2. S. 305 ff.

2) Siehe oben Bd. 2. S. 530.

ben, müssen wir urtheilen, daß Gott geredet, und daß sein Wort untrüglich sei, und zwar ist dieses gedoppelte Urtheil in dem Acte des Glaubens, wie in jedem Vernunftschluß die Erkenntniß der Prämissen, auf denen er ruhet, enthalten. Soll also der Glaube aus dem Lichte der Gnade entspringen, so müssen jene beiden Urtheile in diesem Lichte gefällt werden. Zwar läßt sich die Thatsache der Offenbarung und noch viel mehr die Wahrhaftigkeit Gottes auf natürlichem Wege, jene durch historische, diese durch philosophische Beweise außer Zweifel stellen; aber ein Glaube, der aus dieser Erkenntniß allein entspränge, könnte auch wie sie nur natürlich sein. Wie eine Wirkung überhaupt nie einer höheren Ordnung als ihre Ursache angehören kann; so ist es auch unmöglich, daß irgend ein Erkennen vollkommner, geschweige denn höhern Ursprungs sei als die Prinzipien, durch die es gewonnen wird. Was also von unserm ganzen geistigen und sittlichen Leben gilt, das muß man auch vom Glauben behaupten. Wir besitzen in unserer Vernunft, sobald wir zum Denken erwachen, jene Prinzipien, aus denen sich das natürliche Wissen entwickelt, und zugleich mit ihnen durch die Beschaffenheit unseres Begehrungsvermögens die Anlage zur Sittlichkeit. Es liegen also in unserm Wesen selbst die Vermögen zu jenem Erkennen, Streben und Wirken, das unserer natürlichen Bestimmung entspricht. Weil nun die Gnade nicht bloß durch eine Nachhülfe die Erreichung dieser Bestimmung erleichtert, sondern für ein höheres übernatürliches Ziel befähigt: so muß sie die Erhebung unserer Natur, wenn nicht vom Wesen der Seele selbst [1]), ganz gewiß von den Grundkräften derselben beginnen, und in sie also Prinzipien eines jenem höheren Ziele entsprechenden Wirkens legen. Dies ist die Einflößung (infusio) der fortdauernden Fähigkeit und somit der Prinzipien der übernatürlichen Tugenden und zunächst des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe [2]).

---

1) Siehe oben Bd. 2. S. 297 ff.

2) Oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quae ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam principiis in nobis praeexistentibus, ut supra (art. 1.) dictum est; loco quorum naturalium principiorum conferuntur nobis a Deo virtutes theologicae, quibus ordinamur

149. Wenn wir die Gabe des Glaubens Prinzip des Glaubens nannten, so möchte diese Bezeichnung einer Erörterung bedürfen. Das Wort Prinzip nämlich wird in mannigfachem Sinne gebraucht. Man kann nach dem Grunde des Glaubens in dem Glaubenden fragen, also nach dem Subject, das den Glaubensact in sich als seine Erscheinung setzt und trägt, und dann ist unser Geist und im engeren Sinne unser höheres Erkenntnißvermögen, die Vernunft, Prinzip des Glaubens. Denn wir haben gesehen, daß der Glaube zwar vom Willen abhängt, aber deßhalb kein Wollen, nicht wie die Lutheraner behaupteten, Vertrauen, sondern ein Fürwahrhalten, also ein Erkenntnißact ist. In noch engerem Sinne aber nennt man im Glaubenden Prinzip des Glaubens jene Erkenntniß, durch welche der Glaubende zum Fürwahrhalten bestimmt wird, und diese Erkenntniß kann eine habituelle und kann eine actuelle sein. — Fragen wir aber nach dem objectiven Grund des Glaubens, nach der Ursache des Glaubens außer dem Glaubenden, so ist Gott das Prinzip des Glaubens, und zwar zuerst, weil er in uns das subjective Prinzip hervorbringt und erhält. Als Schöpfer ist er Ursache unseres Geistes und Erkenntnißvermögens, als Gnadenspender oder Gründer der übernatürlichen Ordnung bringt er in uns die Fähigkeit zu jener Erkenntniß hervor, die wir als das subjective Prinzip des Glaubens im engsten Sinne des Wortes erkannten. — Gott ist aber auch objectives Prinzip des Glaubens, weil er der Beweggrund oder formale Gegenstand desselben ist: denn auch als solcher ist er wahre Ursache unsers Glaubens. Hier nun werden wir zum subjectiven Prinzip des Glaubens zurückgeführt. Gott ist der Beweggrund unsers Glaubens, insofern er die absolute Wahrheit selber ist, und zu uns redet. (n. 123.) Die absolute sich offenbarende Wahrheit kann uns aber nur dadurch Beweggrund zu glauben sein, daß wir sie als solche erkennen, und

---

ad finem supranaturalem, sicut supra (q. 62. a. 1. 3.) dictum est. Unde oportet, quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas, sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum.

S. Thom. Summa. p. 1. 2ae q. 63. art. 3.

eben dadurch haben wir in uns das subjective Prinzip des Glaubens. — Reden wir nun nicht von dem vorübergehenden actuellen, sondern von dem fortdauernden habituellen Erkennen; so ist das Prinzip unseres Glaubens die in uns ruhende Ueberzeugung, daß sich uns im Christenthum Gott die absolute Wahrheit offenbart. Diese Ueberzeugung hat zu ihrem Inhalt die oft erwähnte doppelte Wahrheit, daß Gott weder täuschen noch getäuscht werden kann, und daß er, der Untrügliche, zu uns geredet. Weil also jeder Glaubensact, durch den wir einzelne Lehren des Christenthums fürwahrhalten, auf dieser Ueberzeugung ruht; so sind auch in ihm jene beiden Urtheile als seine Prinzipien enthalten.

150. Aber die Gnade des Glaubens kann nicht bloß in diesem Lichte, das zum übernatürlichen Erkennen befähigt, sie muß zugleich in einer dem Willen verliehenen Kraft bestehen [1]). In der Erklärung der Synode von Orange ist dies mit aller Bestimmtheit ausgesprochen. Die Gabe der Gnade, durch welche wie die Vermehrung so der Anfang des Glaubens und selbst die fromme Geneigtheit zu glauben in uns entsteht, sei, sagt sie, eine Wirkung des h. Geistes, durch welche er unsern Willen vom Unglauben zum Glauben bekehre [2]). Es folgt dies aber auch aus jenen allgemeinen Sätzen, die wir bereits als Entscheidungen der Kirche und Lehren der Offenbarung erkannt haben, daß es in uns kein zum Heil frommendes Streben, Wollen noch Denken, das nicht aus der Gnade sei, noch irgend ein Verdienst gebe, das nicht Gott zu seinem ersten Urheber habe. Es mögen die natürlichen Kräfte hinreichen, einige Hindernisse des Heiles zu heben; aber in unserer Seele irgend etwas, das sie auch nur in entfernter Weise zum ewigen Heile vorbereite, hervorzubringen, liegt über ihr Vermögen hinaus. Das Verdienst aber ist zwar insofern auch aus uns, weil wir die Gnade mit Freiheit empfangen und was sie wirkt, mit

---

1) Suarez. De fide. Disp. 6. sect. 7. Lugo. De fide. Disp. 10. sect. 3.

2) Si quis sicut augmentum fidei, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum .... non per gratiae donum, i. e. per inspirationem Spiritus s. corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur. Can. 5.

ihr wirken; aber nicht nur ist es die Gnade, die uns anregend dieses verdienstliche Wirken beginnt, sondern aus ihr auch hat dasselbe jenen Werth, dessentwegen es Beziehung auf das ewige Heil, die Anschauung Gottes, erhält. — Wenn nun der Glaube selbst als die Wurzel und das Fundament der Heiligung ohne Zweifel zu dem gehört, was zum Heile frommt; so läßt sich dies gewiß auch nicht vom Willen zu glauben läugnen. Was aber das Verdienst anbelangt, so kann zwar nur der Glaube des mit Gott durch die Gnade der Kindschaft vereinigten Gerechten jenen Werth haben, der die Ansprüche auf das himmlische Erbe vermehrt; aber aus allem, was die h. Schrift und ihr gemäß der Kirchenrath von Trient über die Weise der Rechtfertigung lehrt[1]), geht hervor, daß die willige Annahme des Glaubens dem noch nicht Gerechtfertigten die Gnaden, deren er ferner bedarf, erwirbt (obschon nur per meritum de congruo). Welches Verdienst aber immer der Glaube habe, es entspringt aus dem Willen zu glauben, und somit muß dieser Wille von der Gnade bewegt sein, wenn anders man nicht, einer der ersten Wahrheiten des Christenthums widersprechend, behaupten will, daß es in der Ordnung des Heiles ein Verdienst ohne die Gnade gebe. Die Semipelagianer ließen sich zu dieser Behauptung verführen, weil sie meinten, wenn auch der Wille zu glauben von Gott wäre, so würde der Glaube aufhören frei zu sein. Aber wenn dem also wäre, so müßte man auch von allen Handlungen der schon Gläubigen und Gerechtfertigten annehmen, daß sie entweder unfrei oder rein natürlich seien. Wie also in diesen die Gnade in der Weise wirkt, daß sie die Freiheit des Willens nicht beeinträchtigt; so schließt auch die Gnade, welche uns die Geneigtheit zu glauben verleiht, die Freiheit nicht aus. Deßhalb sagten wir oben, daß unser Wille durch die Gnade bewegt, und nicht daß er durch sie bestimmt werde zu glauben. Der h. Augustin aber hebt dies in der Schrift, auf die wir oben uns beriefen, wiederholt hervor. Beides, sagt er, sowohl das Glauben als das Wirken im Glauben, gehört uns an, weil wir freiwillig glauben und wirken, und beides ist Gabe Gottes, weil

2) Oben Bd. 2. S. 177. ff.

er uns den Geist des Glaubens und der Liebe verlieh [1]). Und nachdem er gesagt hatte, wer da behaupte, daß er den Glauben aus sich und nicht empfangen habe, der widerspreche dem Apostel: fügt er von neuem hinzu: „Nicht als wenn es nicht vom freien Willen des Menschen abhange, zu glauben, oder nicht zu glauben, sondern weil in den Auserwählten der Wille vom Herrn vorbereitet wird" [2]).

Die Theologen pflegen hier auch noch insbesondere zu beweisen, daß die Gnade des Glaubens keine bloß vorübergehende Anregung, sondern eine in der Seele fortdauernde Fähigkeit sei [3]): doch darüber möchte genügen, was in der Untersuchung über die heilgmachende Gnade gesagt wurde [4]).

151. Der Entschluß des Willens zu glauben setzt ein Urtheil, daß es gut, vernünftig und Gott wohlgefällig sei, zu glauben (judicium de credibilitate) voraus. Es fragt sich also, ob auch dieses Urtheil aus der Gnade sei, und in der Beantwortung dieser Frage stimmen die Theologen weniger überein. Ein Grund sie zu verneinen, scheint darin zu liegen, daß jede aus der Gnade entspringende Erkenntniß bereits Glaube sei oder den Glauben voraussetze. Einige Theologen [5]) also waren der Ansicht, dies Urtheil könne aus bloß natürlicher Erkenntniß entspringen: denn es gehöre nicht zum Glaubensacte selbst, sondern gehe ihm nur als eine Bedingung vorher. — Allein diese Ansicht streitet mit dem allgemeinen Grundsatz, der von der Kirche wider die Pelagianer festgestellt wurde, daß nämlich in allem, was zum Heile frommt, sowohl die Erkenntniß, was wir thun müssen, als auch der

---

1) Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis, et utrumque tamen datum est per spiritum fidei et charitatis.

De praedest. SS. c. 3. (Retract. l. 1. c. 23).

2) Ac per hoc, ubi dicitur: Quis enim te discernit? quid autem habes, quod non accepisti? — quisquis audet dicere: Habeo ex me ipso fidem, non ergo accepi, — profecto contradicit huic apertissimae veritati; non quia credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanae, sed in electis praeparatur voluntas a Domino.

Ibid. c. 5.

3) Suarez. De fide Disp. 7. sect. 1. Lugo. De fide Disp. 9. sect. 3.

4) Bd. 2. S. 275 ff. besonders S. 286—297.

5) Gabr. Biel. in l. 3. Dist. 24. dub. 1. Ocham. Quodl. 4. q. 10.

gute Wille es zu thun, eine Gabe Gottes ist[1]); woraus denn die Theologen mit Recht folgern, daß jeder Anregung des Willens durch die Gnade eine Erleuchtung von oben vorhergeht. Nun spricht aber eben dies die Synode von Orange auch mit ausdrücklicher Beziehung auf den Glauben aus. Ihr zufolge können wir überhaupt nichts von allem, was zum ewigen Heile ersprießlich ist, in der rechten Weise denken (cogitare) oder erwählen (eligere), und insbesondere der Predigt des Evangeliums ohne Erleuchtung und Eingebung des h. Geistes nicht beistimmen[2]). Wie also die Eingebung (inspiratio), was in dem schon öfters angeführten fünften Canon ausdrücklich gesagt worden war (n. 150.), unsern Willen geneigt macht zu glauben, somit das eligere verleiht; so muß auch die Erleuchtung (illuminatio) uns zu dem Urtheil vermögen, es sei heilsam und pflichtgemäß zu glauben, und dies ist das cogitare. Wenn die Synode für diese Lehre auf die Worte des Apostels verweist, denen zufolge wir aus uns selbst nicht fähig sind, einen heilsamen Gedanken zu fassen; so finden wir beim h. Augustin wiederholt dieselbe Erklärung. Dem Glauben, sagt er, gehe das Denken vorher: denn niemand glaube, der nicht vorher denke, er müsse glauben, und dieses Denken sei dem Apostel gemäß nicht aus uns, sondern aus der Gnade[3]).

152. Es räumt Suarez ein, daß wir bei Betrachtung der Glaubensgründe zu dem Urtheil, von welchem die Rede ist,

---

1) Utrumque donum Dei est, et scire, quid facere debeamus, et diligere ut faciamus. Conc. Milevit. c. 4.

2) Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit, aut eligere sive salutari i. e. evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus S., qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in evangelio dicentis: Sine me nihil potestis facere; et illud Apostoli: Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. (II. Cor. 3.) Can. 7.

3) Quis non videat, prius esse cogitare quam credere? nullus enim credit nisi prius cogitet esse credendum, et hoc vult Apostolus non esse ex nobis, sed ex gratia.

Contra duas epist. Pelag. l. 2. c. 8. cf. De bono persev. c. 8. et 13.

durch natürliche Einsicht gelangen; aber, fügt er hinzu, diese Einsicht der Vernunft genüge nicht, sondern es werde überdies eine Erleuchtung durch den h. Geist erfordert, nicht zwar, um jenes Urtheil über die Glaubwürdigkeit zu fällen, sondern um durch dasselbe den Willen anzuregen und zum entsprechenden Entschlusse zu vermögen [1]). — Aber wenngleich die Glaubwürdigkeit ohne übernatürliches Licht erkannt werden kann; so folgt nicht, daß dies bloß nothwendig sei, damit der Wille bewogen werde. Dies wäre der Fall, wenn wir der Gnade nur bedürften, um die Schwierigkeit, die wir im Guten finden, zu überwinden. Aber wir bedürfen ihrer auch und vor allem, damit unsere Werke übernatürlichen Werth, nämlich Beziehung und Verhältniß zum ewigen Leben erhalten. Wenn deßhalb Suarez für den Willen selbst nicht bloß eine ihn stärkende, sondern auch eine ihn erhebende Gnade fordert, so müssen wir dasselbe von dem Urtheile, dem der Wille folget, behaupten. Möge immer die Erleuchtung nicht nothwendig sein, damit wir zu einem solchen Urtheile gelangen; so ist sie doch nothwendig, damit dies Urtheil so beschaffen sei, wie es der übernatürliche Act des Willens voraussetzt; d. h. es selbst schon muß im Lichte der Gnade gefällt worden sein. Sehr gut erklärt Lugo dies durch einen Vergleich mit dem natürlichen Erkenntniß- und Begehrungsvermögen. Das höhere Begehrungsvermögen, der Wille, kann nicht thätig werden, so lange der Gegenstand nur mit dem niederen Erkenntnißvermögen, dem Sinne, aufgefaßt wird. Weil also die Gnade unsere Seele in eine höhere Sphäre, worin ihre natürlichen Kräfte nichts vermögen, emporhebt; so kann es auch kein übernatürliches Wollen geben, dem ein bloß natürliches Erkennen vorhergehe. Die Erleuchtung durch die Gnade ist folglich nicht bloß nöthig, damit das Urtheil über die Glaubwürdigkeit den Willen zum Glauben trotz der Schwierigkeit, die er in ihm findet, bewegen könne; sondern auch damit dies Urtheil selbst, wie

1) Supernaturalis illuminatio, quae in intellectu praecedit ad voluntatem credendi, non est necessaria per se propter judicium credibilitatis, sed propter supernaturalem actum voluntatis i. e. non est necessaria, ut illud judicium fiat, sed ut illud adjuvet ad excitandum et obtinendum actum voluntatis. De fide. Disp. 6. sect. 8. n. 14.

der Entschluß des Willens, dem es vorleuchtet, ein übernatürliches sei [1]).

Was aber den Satz, den man entgegenstellt, anbetrifft: die übernatürliche Erkenntniß sei schon Glaube oder setze diesen voraus, so werden wir später erwägen, daß man die Erklärung des Glaubens unmöglich machen würde, wenn man diesen Satz auf jene Erkenntnisse, durch welche der Glaube selbst zu Stande kommt, ausdehnen wollte.

III.

Der Glaube als ein übernatürlicher Verkehr mit Gott.

153. Wir haben den letzten Grund, weßhalb wir, um zu glauben, der göttlichen Gnade bedürfen, darin gefunden, daß er das erste Element jenes Lebens ist, in dem wir eine über unsere Natur erhabene Gemeinschaft mit Gott haben. Bei der Betrachtung dieser Eigenschaft, welche der Glaube als übernatürliche Tugend hat, müssen wir nun um so mehr verweilen, als sie insbesondere dem Zwecke dient, den wir vor Augen haben, nämlich das Verhältniß des Glaubens zum natürlichen Erkennen zu erforschen. Wir beginnen also damit zu erwägen, wie der Glaube ein Verkehr mit Gott ist, wodurch der Mensch in der Tiefe seines geistigen Lebens über sich selbst erhoben wird.

Wer den christlichen Glauben annimmt, sagten wir oben, der unterwirft sich Gott als seinem Lehrmeister, und dies zwar nicht bloß, um einen oder den andern Punkt, den Gott geoffenbart, fürwahrzuhalten, sondern um in den wichtigsten Angelegenheiten

1) Ad omnem volitionem supernaturalem requiritur cognitio proportionata et ejusdem ordinis; sicut etiam ad amorem voluntatis non sufficit cognitio materialis phantasiae, sed cognitio intellectualis et ejusdem ordinis. . . . Est enim potentia appetitiva passio essentialiter orta a potentia cognoscitiva, et ideo omnis potentia appetitiva supponit cognoscitivam sibi correspondentem et proportionatam.

De fide. Disp. 11. s. 1. n. 5.

des Lebens und im höchsten Gebiete des Erkennens das Wort Gottes als Norm seines Urtheilens anzunehmen. Sein Urtheilen und Fürwahrhalten soll also fürderhin nicht mehr durch seine eigene Einsicht, sondern durch die Weisheit Gottes, die absolute Wahrheit, bestimmt werden. Das ist nicht die dem Menschen natürliche Erkenntnißweise. Zwar läßt sich sagen, daß auch diese in der göttlichen Weisheit ihre höchste Norm hat, aber doch nur insofern, als unsere Vernunft ein Analogon der göttlichen ist. Wie der Geist seinem Wesen nach unwandelbar und unzerstörbar ist und dadurch mit Gott jene Aehnlichkeit hat, derentwegen er sein Ebenbild genannt wird: also dringt auch sein Erkennen durch die schwindende Erscheinung der äußern Sinnenwelt und seines eigenen innern Lebens zum Unwandelbaren und Ewigen vor. Nun ist zwar dies Erkennen des Ewigen nicht darauf beschränkt, daß wir, was Gegenstand der Erfahrung ist, durch den Begriff seinem unwandelbaren Wesen nach erfassen; wir vermögen durch unser Denken auch jenes Ewige, das nicht erscheinet, zu erreichen, — insofern jedoch es durch die von dem Empirischen entlehnten Begriffe erreichbar ist. Die Prinzipien, welche mit den höchsten dieser Begriffe gegeben sind, bilden die Norm unseres Denkens und Urtheilens, und nur in der mangelhaften Weise, in welcher das Göttliche durch solche Begriffe gedacht werden kann, vermögen wir es zu fassen. Gewiß denken wir es nicht als ein Abstractes oder Allgemeines, aber wir müssen seine Beschaffenheit durch abstracte und allgemeine Begriffe bestimmen. Wie wir also das Sinnliche im Lichte des Unwandelbaren und Ewigen, seinem idealen Sein nach, betrachten, so vermögen wir hinwieder das Göttliche nur im Schatten des abstrahirenden Denkens zu erfassen [1]). Die unwandelbare Wahrheit in ihr selbst zu erschauen, und in ihr die Norm alles Fürwahrhaltens dadurch zu besitzen, daß sie zuerst und alles andere aus ihr erkannt werde, ist die nur Gott natürliche Erkenntnißweise. Aber zu ihr erhoben zu werden, ist das den Kindern Gottes verheißene Erbe. Sie sollen ihn sehen, wie er ist, und dadurch in höherer Weise, als sie es durch ihre Natur sind, in sein Bild verklärt worden. Alsdann wird auch ihnen die

1) Phil. der Vorzeit. Bd. 1. n. 143. 144.

lebendige Wahrheit die erste, die sie erkennen, und somit die unmittelbare Norm alles Erkennens sein.

Die nächste Bedingung, welche uns, um dieser Erhebung gewürdigt zu werden, gesetzt ist, besteht darin, daß wir in der Weise, wie dies durch die Offenbarung möglich ist, schon in diesem Leben nicht das Licht der erschaffenen Vernunft, sondern die unerschaffene Weisheit selbst zur Norm unseres Fürwahrhaltens wählen, und auf eigene Einsicht verzichtend uns bescheiden, hienieden im Dunkel des Glaubens zu wandeln [1]). Nicht in dem Sinne sollen wir aufhören, der in unserer Vernunft gegebenen Norm zu folgen, daß wir, auch was mit ihr stritte, fürwahrhielten, noch auf eigene Einsicht so verzichten, daß wir durch die Vernunft nicht mehr erkennen wollten, was durch sie erkannt werden kann: im Gegentheil soll diese Einsicht uns bis zur Schwelle des Heiligthums, in dem sich die ewige Weisheit offenbart, geleiten, und wenn wir durch den Glauben in dasselbe eingegangen sind, vom göttlichen Worte getragen mehr und mehr erweitert werden. Aber insofern nehmen wir in dies Heiligthum eingehend statt unserer Vernunft die göttliche zur Richtschnur, daß wir fürder über Gott und seine Werke, über unsere Bestimmung und den Weg zu ihr, nicht bloß was eigenes Erkennen gewiß macht, sondern auch, was keines Menschen Geist geahnt hat, auf Gottes Wort hin fürwahrhalten, und in unserer Ueberzeugung nicht wanken, wenn wir gleich das Geoffenbarte mit unserm Denken nicht durchdringen, und nach der Norm, die diesem gegeben ist, über seine Wahrheit oder Unwahrheit nicht entscheiden können.

154. In solcher Weise sich Gott als Lehrmeister hingeben, heißt mit ihm in einen ganz neuen und übernatürlichen Verkehr treten. Man begegnet in unsern Tagen der Behauptung, erst durch die Offenbarung trete der Mensch überhaupt mit Gott in einen, wie man zu reden pflegt, persönlichen Verkehr, und namentlich fühle er sich Gott, als einem selbstbewußten Wesen gegenüber, erst dann verpflichtet, wenn Gott nicht mehr bloß durch die Vernunft das natürliche Sittengesetz, sondern auch durch die Offenbarung seinen Willen als positives Gesetz kund gebe. So

---

1) S. Thom. S. 2. 2ae q. 2. a. 3. — Quaest. disp. de verit. q. 14. a. 10.

ist, was wir so eben sagten, nicht zu verstehen. Wie gewiß Gott ohne alle Offenbarung durch die bloße Vernunft als selbstbewußtes, von der Welt als ihr Schöpfer verschiedenes Wesen erkannt wird; so gewiß muß ihn auch der Mensch nicht bloß als höchsten Grund aller sittlichen Ordnung, sondern auch als höchsten Herrn, der diese Ordnung ihm als Gesetz zu achten gebeut, anerkennen. Ist es ja gerade diese Erkenntniß Gottes, von welcher die Väter insgesammt bezeugen, daß sie durch eine unwillkürliche Thätigkeit der Vernunft entsteht, und in allen Menschen, die nicht ganz versunken sind, sich kund giebt. Aber auch jener Verkehr, der mit Gott durch Anrufung im Gebete stattfindet, ist dem Menschen so natürlich, daß dieselben hh. Väter die Heiden gerade daraus, daß sie Gott in so vielen Lagen des Lebens anriefen, überführten, den wahren Gott, den sie verläugneten, zu erkennen. Sie schreiben aber diese Erkenntniß stets der vernünftigen Natur, nie der Offenbarung zu, ja setzen sie der aus dieser erhaltenen Erkenntniß entgegen [1]. Und gewiß weil es keine wahre sittliche Pflicht giebt, es sei denn, der lebendige Gott werde als Gesetzgeber erkannt, und ebenso wenig eine wahre Religion, in der Gott nicht verehrt und angerufen wird; so kann man auch allen geistigen Verkehr mit Gott nicht von der Offenbarung abhängig machen, ohne die natürliche Religion und Sittlichkeit zu läugnen. Aber wenn nun Gott nicht mehr bloß durch seine Werke und das Licht der Vernunft sich und seinen Willen uns offenbart, sondern in ausdrücklicher Rede sein innerstes Wesen und seine geheimnißvollen Rathschlüsse uns enthüllt: so tritt der Mensch, der sein Wort aufnimmt, in einen, wie wir sagten, ganz neuen und übernatürlichen Verkehr.

155. Mehr als eine Ursache jedoch halten den Menschen zurück, diesen Verkehr einzugehen. Bald ist es eine nicht bloß ehrfurchtsvolle, sondern auch übertriebene Scheu vor allem Uebernatürlichen, bald ein aus Stumpfsinn, geistiger Trägheit oder Leichtfertigkeit entspringender Widerwillen gegen die Nähe des Göttlichen und Heiligen; bald der Stolz, der höherer Hülfe nicht bedürfen will. Jenen Gelehrten besonders, welche der Demuth ermangeln, widerstrebt es, einen Weg zu betreten, auf dem fromme

---

1) Oben Bd. 2. S. 33 ff. Philos. der Vorzeit. Bd. 1. n. 436. 449. ff.

Einfalt mehr als alle menschliche Weisheit gilt. — Nun kommt dazu noch, daß Gott nicht zu jedem, von dem er Glauben fordert, selbst redet, sondern sein Wort durch Männer, die er ausersehen hat, verkündigen läßt. Er muß also diese Träger seines Wortes vor uns beglaubigen, und es sind vornehmlich Wunder und Weissagungen, deren er sich zu dem Ende bedient. So müssen wir also, um zu glauben, diese übernatürlichen Thatsachen, und in ihnen gleichsam eine Sprache Gottes anerkennen; eine Sprache jedoch, die uns nicht die Wahrheiten, die Gott offenbaren will, enthüllt, sondern an Menschen weist, von denen wir sie vernehmen sollen. „Wer diese hört", so spricht Gott durch jene Beglaubigung, „der hört mich: wer diese verachtet, verachtet mich."

Aber wir sollen durch den Glauben auch in dem Sinne uns Gott, unserm Lehrer hingeben, daß wir verlangen und vertrauen, durch ihn einst zum Wissen und Schauen dessen, was wir hienieden glauben, gebracht zu werden. Weil der Glaube frei ist, sagt der h. Thomas [1]), so muß der Wille durch irgend Gut bewegt werden, sich zu demselben zu entschließen. Dieses Gut aber ist eben jenes Schauen, in welchem ja auch das Wesen der himmlischen Herrlichkeit besteht. Wie ein Lehrer dem Schüler, der sich ihm anvertraut, durch Unterricht das Wissen, das er selbst besitzt, mittheilt, so will Gott der Seele, welche ihm sich gläubig ergab, durch Erhebung in sein Licht die in ihm verborgenen Geheimnisse enthüllen, und dadurch an seiner Seligkeit theilnehmen lassen. Nun scheint es zwar, daß eine solche Verheißung vielmehr den Glauben uns erleichtern müßte; allein sie birgt nichts destoweniger eine neue Schwierigkeit in sich, und eine solche, die mehr als jede andere die Hülfe der Gnade nothwendig macht. Unter allen Gütern, nach denen wir durch unsere eigenen Kräfte streben können, ist ohne Zweifel die Erkenntniß der Wahrheit das höchste, und mit Recht wird in ihren reinen und ungestörten Besitz die natürliche Glückseligkeit gesetzt. Die christliche Religion gebeut uns nicht, dies natürliche Wissen schlechthin zu verschmähen, oder

1) Movemur ad credendum, in quantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium vitae aeternae.
Quaest. disp. De ver. q. 14. a. 1. cf. In ep. ad Hebr. lect. 1.

seine Schätze unbenutzt zu lassen; aber sie stellt von vornherein an uns die Forderung, in ihm nicht das Höchste, in seiner Vollendung nicht unsere Glückseligkeit zu suchen. Sie weist uns auf das jenseitige Leben hin, in welcher eine Erkenntniß ganz anderer Art, zu der nur Gottes Macht und Gnade erheben kann, uns beseligen soll. Die erste Bedingung aber, die sie uns stellt, ist, auch in diesem Leben die Erkenntniß der Wahrheit, deren wir bedürfen, nicht im natürlichen Wissen, sondern im Glauben zu suchen. Allerdings fordert also das Christenthum, daß wir auch das natürliche Wissen in dem Sinne geringschätzen, daß wir unser Herz nicht an dasselbe hangen, und wie allen Gütern dieses Lebens, auch ihm nur insofern Werth beilegen, als es im Dienste des Glaubens zum Mittel für das höhere Ziel, das Gott uns gestellt hat, werden kann. Abgesehen von diesem Dienste hat es, wie jede andere Fähigkeit und jedes äußere Besitzthum, nur Werth für dieses irdische Leben. Wäre auch seine Erwerbung immer möglich, seine Vollendung befriedigend, sein Besitz gesichert: so würde uns dennoch über das Grab hinaus nur das Verdienst, es für das ewige Leben benutzt zu haben, folgen. Auch von ihm also gilt das feierliche Wort des Propheten, das der Apostel wiederholt: „Alles Fleisch ist wie das Gras und alle seine Herrlichkeit wie die Blume des Grases: das Gras verdorrt und seine Blume fällt ab: das Wort des Herrn aber bleibt in Ewigkeit." — Ebendeßhalb weil die Geistesbildung unter allen natürlichen Gütern das beste ist, kann sie zur mächtigsten Waffe, den Glauben zu bekämpfen, werden, und kein Hinderniß giebt es, zu dessen Ueberwindung ein höherer Beistand nothwendiger wäre, als wenn der Mensch voll aufblähenden Wissens dem Worte Gottes gegenüber tritt. Darum sagt der Apostel, daß die Verkünder des Evangeliums nicht mit menschlicher sondern mit göttlicher Kraft ausgerüstet sind, um die Vesten, in welchen sich der Stolz wider die Erkenntniß Gottes, wider jene Erkenntniß nämlich, die Gott selbst uns von sich geben will, erhebt, niederzureißen, und jeglichen Verstand Christo unterwürfig zu machen [1]).

156. Ehe wir nun fortfahren und nach den eben erörterten

---

1) 2. Cor. 10, 4. 5. Cf. S. Thom. in h. l.

Punkten die Uebernatürlichkeit des Glaubens noch näher bestimmen, wird es nicht überflüssig sein zu bemerken, daß wir uns in diesen Erörterungen nicht auf speculative Meinungen irgend einer Schule, sondern auf unzweifelhafte Lehrsätze der Theologie gestützt haben. Wenn wir zuvörderst davon ausgingen, das ewige Heil, welches dem Christen verheißen ist, sei nicht das natürliche, sondern ein übernatürliches Ziel des Menschen: so haben zwar einige Theologen der augustinischen Schule auch nach der Verurtheilung der bajanischen und jansenistischen Lehre geglaubt, noch immer behaupten zu dürfen, daß Gott den Menschen zu keiner geringeren Glückseligkeit, als die wir hoffen, habe berufen können; aber nicht nur hielten sie mit allen anderen Theologen fest, daß in der Natur des Menschen keine Kräfte liegen, durch die er nach jenem Ziele in wirksamer Weise streben könne, sondern sie wollten überdies, daß man den Grund, weßhalb Gott den Menschen nur dies erhabene Ziel habe setzen können, nicht in der menschlichen Natur, sondern nur in Gott selbst suche. Wir haben anderwärts [1]) gezeigt, weßhalb diese Lehre weder mit sich selbst noch mit den kirchlichen Entscheidungen in Einklang gebracht werden kann; aber hier genügt uns, was diese Theologen selbst als geoffenbarte Lehre anerkennen: Um zum ewigen Leben, der Anschauung Gottes zu gelangen, bedarf der Mensch der Gnadengaben, die ihn zu einem über sein natürliches durchaus erhabenen Wirken befähigen. —

Es wurde oben ferner als gewiß angenommen, daß wir in unserm natürlichen Erkennen nicht unmittelbar durch die absolute Wahrheit, sondern durch die in unserer Vernunft, die nur ein Analogon der göttlichen ist, gelegenen Prinzipien geleitet werden, und deßhalb das Göttliche und Ewige nur vermittelst des Geschaffenen und Zeitlichen erfassen können. Wir glauben aber vom Uebernatürlichen handelnd namentlich durch den Vergleich dessen, was die Schrift von der allen Menschen gemeinsamen Erkenntniß Gottes sagt, mit dem, was sie über die Erkenntniß der Gläubigen lehrt, dargethan zu haben, daß der Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Erkenntniß eben darin besteht, daß in jener Gott nur aus seinen Werken, in dieser unmittelbar, in diesem Leben durch

1) Band 2. S. 598 ff.

Glauben, in jenem durch Anschauung erkannt wird [1]). Nachdem wir aber nun alle die Stellen der h. Väter, welche die Vertheidiger einer intellectuellen Anschauung des Göttlichen, die natürlich sei, anzuführen pflegen, erwogen haben [2]), dürfen wir umsomehr behaupten, daß jene Lehre über den Unterschied des natürlichen und übernatürlichen Erkennens keineswegs eine bloße Meinung der Scholastiker ist, sondern durch das Ansehen der Väter und der h. Schrift selbst gestützt wird. Es ist keine Frage, daß durch dieselbe in dieser ganzen Untersuchung über die Natur des Glaubens und sein Verhältniß zum Wissen viel Licht verbreitet wird, und daß es ohne sie in manchen Punkten kaum möglich ist, zu bestimmten Vorstellungen zu gelangen: nichtsdestoweniger würde, was wir hier von der Uebernatürlichkeit des Glaubens sagen, auch bei der Ansicht der sogenannten Ontologisten bestehen bleiben. Denn gäbe es auch in der Vernunft selbst ein Schauen des Göttlichen, das all ihrem Erkennen als Norm vorleuchtete; so würde doch die Weise, in welcher die göttliche Weisheit vermittelst des Glaubens zur Norm unsers Denkens und Urtheilens wird, ganz anderer Art und übernatürlich sein.

Wir sagten aber endlich auch noch mit dem h. Thomas, daß wir dieser Norm uns durch den Glauben mit dem Verlangen und Vertrauen unterwerfen sollen, durch Gott zur Anschauung dessen, was wir von ihm und seinen Werken jetzt auf sein Ansehen hin fürwahrhalten, geführt zu werden. Es bedarf nun gewiß keines Beweises, daß diese beseligende Anschauung dem Christen überhaupt als der Preis seines Kampfes verheißen ist; weil also der Glaube als freie That des Willens in dem Wirken des Christen, das Gott belohnt, nicht nur begriffen, sondern auch für dasselbe von solcher Bedeutung ist, daß es ohne ihn keinen Werth für die Ewigkeit hat; so muß auch die klare Erkenntniß, welche den Vollendeten zu Theile wird, als Belohnung des Glaubens betrachtet werden; um so mehr, als gerade diese Belohnung der Natur des Glaubens entspricht. Denn wenn es Verdienst ist, des göttlichen Ansehens wegen fest fürwahrzuhalten, was man nicht begreift, und wenn

---

1) Bd. 2. Abh. 6. besonders S. 72 ff. 130 ff.

2) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 428—489.

Gott uns einer Prüfung unterwirft, indem er fordert, daß wir auf ihn vertrauend, hienieden im Dunkel des Glaubens wandeln: welche Belohnung kann dann für jenes Verdienst und diese bestandene Prüfung geeigneter sein, als daß er uns zu sich erhebe, und die Augen unseres Geistes stärke, sein unverhülltes Antlitz, die ewige alles umfassende Wahrheit zu schauen? — Statt der Worte des Propheten: „Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht bleiben,“ liest man in der Septuaginta: „Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht einsehen“ [1]), und es ist bekannt, wie oft seit Clemens dem Alexandriner nicht bloß die griechischen, sondern auch die lateinischen Väter diese Worte gebrauchen, um die Wahrheit auszudrücken, daß dem Glauben die Erkenntniß als Lohn verheißen sei. Zwar verstehen sie unter dieser Erkenntniß zunächst jene, welche schon in diesem Leben als eine Frucht des Glaubens erlangt werden kann; aber, wie wir später zeigen werden, sie unterlassen nicht zugleich zu bemerken, daß dies Erkennen, so weit es auch über das natürliche Wissen erhaben sein mag, in diesem Leben, wie der Apostel spricht, Stückwerk bleibt, und zu jenem, das wir im Himmel hoffen, sich wie das Lallen des unmündigen Kindes zur Sprache des gereiften Mannes verhalte. (1. Kor. 14, 9—12.) Jene Lehre des h. Thomas, daß wir durch den Glauben uns Gott als unserm Lehrer hingeben, um durch ihn zur vollkommnen Erkenntniß der Wahrheit gebracht zu werden, ist also in der Offenbarung tief gegründet.

IV.

Der Glaube als Anfang des ewigen Lebens.

157. Indem Gott uns zur übernatürlichen Glückseligkeit, welche die Schrift das ewige Leben nennt, berief, hat er nicht etwa bloß gewisse äußere Bedingungen gesetzt, durch deren Erfüllung wir zu derselben gelangen sollten, sondern durch die Gnade

---

1) Si non credideritis, non permanebitis. — Is. 7, 9.
Ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε.

uns auch eine Würde, derentwegen wir auf sie, wie Kinder auf das väterliche Erbe, Ansprüche hätten, und Fähigkeit verliehen, in einer solchem Ziele entsprechenden Weise zu wirken. Darum sagt man mit Recht, daß jenes Leben, welches in der himmlischen Verherrlichung unser wartet, durch die Gnade schon jetzt in uns seinen Anfang nimmt. Wer die Lehre der Offenbarung und Kirche über die Gemeinschaft der Gerechten mit Gott, über die Kindschaft und Theilnahme an der göttlichen Natur erwägt; kann an der Wahrheit dieses Satzes nicht zweifeln. Jedoch muß derselbe von den verschiedenen Gaben der Gnade in verschiedener Weise verstanden werden. Durch die heiligmachende Gnade, welche uns jene Würde der Kindschaft Gottes verleiht, wird in uns der höhere Zustand, die Art zu sein und zu leben, in der wir nach dem Ausdruck des h. Petrus der göttlichen Natur theilhaftig sind, begründet; und darum bemerken die hh. Väter, daß sie nicht einfachhin als Unterpfand des ewigen Lebens, sondern als ein solches Unterpfand bezeichnet wird, worin wir das, was uns verheißen ist, zum Theile schon besitzen [1]). Von ihr also ist auch der Satz, der unter den Theologen wie zum Axiom geworden ist, zunächst und vorzugsweise zu verstehen: gloria est gratia consummata. — Was nun aber die Gaben der Tugenden angeht, so belehrt uns die Offenbarung ausdrücklich, daß während an die Stelle des Glaubens die Anschauung, und an die Stelle der Hoffnung der Besitz tritt, die Liebe, welche der h. Geist in unsere Herzen ausgießt, niemals aufhört [2]). Es stimmen also auch die Theologen überein, daß in jedem Gerechten, der in das ewige Leben eingeht, wie die heiligmachende Gnade, so die mit ihr immer verbundene Liebe fortdauern, und dadurch, daß sie sich in ihrer Art vollenden, zur himmlischen Glorie und beseligenden Liebe werden [3]). Die Liebe

---

1) Diesen Sinn hat das griechische Wort, dessen sich der Apostel bedient: *δοὺς τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ Πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.* 2. Cor. 1, 21. Siehe oben Bd. 2. S. 377.

2) Charitas nunquam excidit, sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur. 1. Cor. 13, 8.

3) Sicut enim caritas viae non tollitur, sed in patria remanet augmentata, propter hoc quod in sui ratione nullum defectum importat; ita

dieses Lebens verhält sich zur Liebe der Seligen wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, so zwar, daß dieser Unterschied, wie sehr auch die Liebe in diesem Leben zunehmen mag, nie aufgehoben wird; aber es ist ein Unterschied dem Grade, nicht der Art, den Wirkungen, nicht dem Wesen nach, wie er z. B. zwischen dem schwachen und dem starken Lichte oder Feuer, und nicht wie er zwischen einer dunklen und hellen Farbe, dem Saamen und der Pflanze besteht. Weil der geistig Liebende nur durch die Erkenntniß in den Besitz des Geliebten kommt, so muß auch die Stärke und beseligende Wirkung seiner Liebe von der Erkenntniß abhangen. So gewiß es also ist, daß die Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht über jedes Erkennen, zu dem wir in diesem Leben gelangen können, ohne Verhältniß erhaben ist; so gewiß ist auch die Liebe im Lande der Verklärung ohne Vergleich größer und beglückender als hienieden im Thale der Zähren. Hiezu kommt, daß die Unvollkommenheit, in der wir Gott in diesem Leben erkennen, es möglich macht, daß wir von ihm uns abwenden, und darum der Liebe beraubt werden. Aber aus alle dem folgt keineswegs, daß diese Liebe auch ihrer spezifischen Beschaffenheit nach eine andere als die beseligende sein, und deßhalb, wenn diese beginnt, aufhören muß. Nur dann muß das Unvollkommene, um zum Vollkommenen zu werden, aufhören zu sein, wenn die Unvollkommenheit ihm wesentlich ist, es zu dem macht, was es ist. So hört das Graue auf, wenn es zum Weißen wird, und die Blüthe erstirbt, wenn der Fruchtkeim sich bildet. Der Liebe aber ist die Unvollkommenheit, die sie in diesem Leben nothwendig hat, nicht wesentlich. Sowohl die Liebe, welche nach Vereinigung strebt, als die Liebe, welche in der Vereinigung selig ist, sowohl die Liebe, welche einen schwachen, als jene, welche einen großen Eifer für den Geliebten hat, entspringt aus dem Wohlgefallen an diesem und der Hinneigung zu ihm; und hierin, in diesem Wohlgefallen

---

gratia, cum nullum in sui ratione importet defectum, per sui augmentum fit gloria.

S. Thom. Quaest. disp. De verit. q. 27. a. 5. ad 6. cf. S. p. 1. 2ae q. 111. a. 3. ad 2. q. 67. a. 6. In l. 3. Dist. 31. q. 2. wo auch die übrigen Theologen hievon handeln.

und dieser Hinneigung ist das Wesen der Liebe zu suchen. Hat also jenes die innere Herrlichkeit Gottes, die ihm, abgesehen von allem, was außer ihm ist, zukommt, zum Gegenstande, und ist die Hinneigung ein wirksames Streben nach unmittelbarer Vereinigung mit ihm d. h. nach Anschauung seiner selbst; so besitzt auch die Liebe den ihr als reiner und übernatürlicher Liebe eigenen Charakter. Nun hat uns aber Gott sein Inneres geoffenbart, und durch die Offenbarung den unmittelbaren Verkehr beginnend uns aufgefordert, nach der Vollendung desselben in der Anschauung zu streben. Die Erkenntniß also, welche wir durch den Glauben haben, genügt, daß jene Liebe entstehe und wachse, und wenn einst die Herrlichkeit Gottes der Seele unverhüllt sich zeigt, so wird das Wohlgefallen und die Hinneigung, worin die Liebe in diesem Leben besteht, nicht aufgehoben, sondern erhöht, und somit auch die Gabe, welche uns zu derselben befähigte, nicht durch eine andere ersetzt, sondern in ihrer Art vollendet.

158. Dies läßt sich aber nicht auch vom Glauben sagen. Weil es dem Glauben als solchem wesentlich ist, durch das Wort des Andern und nicht durch eigene Einsicht in die Sache zu erkennen; so folgt, daß er nicht zum Schauen werden kann, ohne aufzuhören zu sein, was er ist. Auch hier wird ein Unvollkommnes zum Vollkommnen; aber weil die Unvollkommenheit, die aufgehoben wird, zu seinem Wesen gehört, so muß es, damit das Vollkommne entstehe, verschwinden [1]. — Es läßt sich dieses ohne Schwierigkeit aus der oben erwähnten Stelle des ersten Briefes an die Korinther, worin der Apostel vom Aufhören der übrigen Geistesgaben und der Fortdauer der Liebe redet, herleiten; aber mit größerer Bestimmtheit spricht er im zweiten Sendschreiben an dieselbe Gemeide aus, daß es denen, die fern vom Herrn auf Erden pilgern, eigen ist, durch den Glauben zu erkennen, während jene, die beim Ziele der irdischen Wallfahrt angelangt und dem Herrn gegenwärtig sind, ihn schauen. Denn wenn er sagt: „So lange wir im Leibe sind, sind wir als Pilgrime fern vom Herrn“, — und dann als Grund beifügt: „Denn im Glauben wandeln wir, nicht in der Anschauung; aber

1) In l. 3. Dist. 31. q. 2. Summa. p. 1. 2ae. q. 67. a. 3. et 6.

wir vertrauen und haben guten Willen, vielmehr vom Leibe fern und dem Herrn gegenwärtig zu sein"; so ist damit gewiß ausgesprochen, daß der Glaube diesem Leben angehört, und an seine Stelle in jenem die Anschauung treten wird [1]).

Nun darf man aber hieraus nicht schließen, daß also auch der Glaube noch keine Thätigkeit sei, welche den Geist auf die übernatürliche Glückseligkeit in Gott vorbereite. Denn wie der h. Bonaventura bemerkt, die Vorbereitung ist doppelter Art, jenachdem nämlich, was durch sie entsteht, mit dem, was vorbereitet wird, immer noch einen Gegensatz bildet, oder nicht. So bildet eine Farbe, die zwischen zwei anderen in der Mitte liegt, mit beiden einen Gegensatz, und muß daher, wenn eine von jenen hervorgebracht wird, verschwinden: nichtsdestoweniger bereitet sie den Körper vor, um statt der einen jener entgegengesetzten Farben die andere zu empfangen. So hört das Grau auf, wenn der Körper weiß wird; aber es bereitet dennoch den schwarzen Körper auf die Weiße vor. Die Durchsichtigkeit hingegen, welche den Körper geeignet macht, das Licht aufzunehmen, hört mit der Erleuchtung nicht auf, und noch viel weniger hört die Hitze auf, wenn das Metall zu erglühen anfängt. Noch ähnlichere Gleichnisse finden wir in den lebendigen Wesen. Damit ein Kranker genese, bringt der Arzt oder auch die Natur Zustände in ihm hervor, die zur Genesung führen, und demnach, wenn diese eintritt, aufhören müssen; während die Kräfte, die der Genesende gewinnt, durch die sich vollendende Genesung vermehrt werden. So kann also auch der Glaube in der Seele den Grund zu ihrer Verklärung legen, obschon er, wenn diese eintritt, schwindet, während die Liebe in ihr vermehrt und vollendet fortdauert [2]).

---

1) Dum sumus in corpore, peregrinamur a Dno: per fidem enim ambulamus, non per speciem: audemus autem et bonam voluntatem habemus, magis peregrinari a corpore et praesentes esse ad Dominum. 2. Cor. 5, 6—8.

2) Quaedam (virtutes) disponunt (ad gloriae complementum) sic, quod habent aliquo modo oppositionem ei, ad quod disponunt, sicut fides et spes, quae dicunt ipsius crediti et sperati absentiam et carentiam: quorum opposita sunt in gloria scilicet visio aperta et tentio firma: ideo necesse est hos habitus tolli et evacuari per adventum gloriae. Et est

159. Aber wie und inwiefern ist denn der Glaube eine Vorbereitung der Seele auf die übernatürliche Glückseligkeit? Es läßt sich aus dem schon Gesagten unschwer abnehmen. Die übernatürliche Glückseligkeit besteht zunächst darin, daß wir Gott nicht mehr bloß aus seinen Werken, sondern aus ihm selbst und daher seinem Wesen nach, alles Andere aber durch ihn erkennen. Die in sich klar erkannte absolute Wahrheit wird zum Medium alles Erkennens. Nun ist es aber auch dem Glauben wesentlich, die absolute Wahrheit selbst zum Prinzip alles seines Erkennens zu haben; nicht zwar so, daß er sie und in ihr alles Wahre schauete, aber doch so, daß er die Thatsache und Wahrhaftigkeit ihres Zeugnisses erkennend, in diesem eine höchste Norm alles Fürwahrhaltens besitzt. Daß der Mensch in der ausdrücklichen Rede Gottes eine Norm des Fürwahrhaltens habe, ist ohne Zweifel eine außerordentliche und übernatürliche Veranstaltung, und zwar eine solche, die dem übernatürlichen Ziele, Gott unmittelbar und alles aus ihm zu erkennen, entspricht. Hierin also besteht die Uebernatürlichkeit der Offenbarung. Die Uebernatürlichkeit unsers Glaubens aber muß darin gesucht werden, daß wir das Dasein der Offenbarung und Gottes Wahrhaftigkeit nicht mehr bloß durch unsere natürlichen Kräfte, sondern im Lichte der Gnade erkennen, und so die absolute sich offenbarende Wahrheit in uns zum Prinzip des Erkennens wird. — Allein die Glückseligkeit ist keine bloß erkennende, sondern auch eine wollende Thätigkeit, und insofern der Glaube frei ist, finden wir in ihm auch ein Wollen, das der übernatürlichen Liebe der Gerechten und Seligen verwandt ist. Wir erkennen Gottes Offenbarung und Wahrhaftigkeit hinlänglich, um mit Gewißheit zu urtheilen, daß wir zu glauben verpflichtet sind; aber wir erkennen sie nicht so vollkommen, daß wir zu glauben genöthigt würden. Der freie Wille also bestimmt

---

alia dispositio, quae non habet rationem oppositionis, sed tantum dispositionis; et talis dispositio est charitas, quae ad gloriam disponit sicut imperfectum ad perfectum: non tamen habet repugnantiam ad ipsam, imo conformitatem expressam, et ideo quantum ad habitum non evacuatur, sed dum tollitur imperfectio, ipse habitus perficitur et consummatur. S. Bonav. in l. 3. Dist. 31. a. 3. q. 1.

uns zu glauben. Aber was ist es, das den Willen bewegt? Der Gedanke der Pflicht? Allerdings; jedoch eine Pflicht zu glauben kann es geben, wenn gleich das Zeugniß, das Glauben fordert, ein menschliches ist. Um also das Gute, wodurch der Wille des glaubenden Christen bewegt wird, richtig aufzufassen, bemerke man, daß in jeder Tugend der Gegenstand und die Handlungen, worin sie geübt wird, von dem sittlichen Zwecke, dessentwegen sie geübt wird, zu unterscheiden ist. Erst durch das Wollen dieses Zweckes wird sie Tugend. So ist es nicht schon die Tugend des Starkmuths, sich Gefahren auszusetzen, sondern sich ihnen eines höheren Gutes, namentlich des Gemeinwohls wegen auszusetzen. Während nun in andern Tugenden die ihnen eigenthümlichen Zwecke dem höchsten sittlichen Zwecke, Gottes Verherrlichung und unserer Glückseligkeit in ihr, wie Mittelzwecke untergeordnet sind; ist für die Tugenden, welche man die göttlichen oder theologischen nennt, der absolut höchste Zweck der ihnen eigenthümliche, so daß bei Uebung derselben der Wille unmittelbar auf diesen, also auf Gott gerichtet ist. Hieraus erkennt man also auch, worin der religiöse Glaube von dem gemeinen menschlichen sich unterscheidet. Wer hinlänglich bewährte Zeugnisse der Menschen nicht willkürlich bezweifelt, handelt der Klugheit gemäß, mag auch in manchen Fällen dadurch Anderen die gebührende Achtung zollen, und sich selbst mit nützlichen Kenntnissen bereichern, also sittlich gut handeln: aber wer der göttlichen Offenbarung, deren Dasein er genugsam erkannt hat, trotz der Schwierigkeit, welche darin der menschliche Geist finden mag, sich gläubig hingiebt; der übt nicht bloß die Tugend der Klugheit, sondern erweist Gott die ihm als der absoluten Wahrheit gebührende Ehrfurcht, und strebt nach dem sich ihm darbietenden ewigen Heile. Und zwar strebt er nach dem übernatürlichen Heile. Wenn der Apostel spricht: „Wir schauen jetzt im Spiegel und Räthsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht"; will er ohne Zweifel die Verheißung, welche der Glaube hat, ausdrücken. Aber wenn es auch in diesen und ähnlichen Worten der Schrift nicht ausgesprochen wäre, so geht es aus der Natur der Sache hervor, daß uns Gott die in ihm verborgenen Geheimnisse gewiß nur zu dem Ende offenbaren kann, um uns einstens zur befriedigenden Er-

kenntniß derselben zu führen [1]). — Auch darum also ist der Glaube eine Vorbereitung auf das ewige Leben, weil der Wille, durch den wir uns zum Glauben bestimmen, auf das ewige Leben gerichtet, durch ein Verlangen nach demselben bewegt ist.

Daraus darf man aber nicht folgern, daß im Glauben bereits die Hoffnung oder gar die Liebe enthalten sei. Denn, wie sich später noch deutlicher ergeben wird, nicht jedes Wollen und Verlangen Gottes und unserer Glückseligkeit in ihm, ist alsogleich die eigentliche Hoffnung oder Liebe [2]).

160. Wir dürfen diesen Abschnitt nicht schließen, ohne einige Worte über die Erklärung, welche der h. Thomas vom Glauben giebt, beizufügen. Er fragt, ob die oft erwähnte Stelle des Briefes an die Hebräer (11, 1.) eine eigentliche Definition des Glaubens sei oder nicht, und seine Antwort ist: sie sei es zwar nicht der Form, aber doch dem Inhalt nach, insofern sie alles, was nöthig sei, den Glauben mit Bestimmtheit zu erklären, hinlänglich berühre [3]). Um nämlich das Wesen einer Tugend zu erklären, genüge es, außer dem Acte und seinem Gegenstande den Zweck, auf den sie gerichtet ist, zu bestimmen. Der Act des Glaubens nun sei die Beistimmung oder das Fürwahrhalten, der Gegenstand aber das, was von uns nicht durch eigene Einsicht erkannt, sondern von einem Andern bezeugt wird. Somit seien Act und Gegenstand durch die Worte argumentum non apparentium ausgedrückt. Der Zweck des Glaubens aber werde dadurch bezeichnet, daß ihn der Apostel substantia rerum sperandarum, also das nenne, wodurch das ewige Leben in uns seinen Anfang habe. Man könne also

---

1) S. Thom. In epist. ad Hebr. l. c. Quaest. disp. De verit. q. 14. a. 1. In l. 3. Dist. 23. q. 2. a. 1.

2) Inchoatio fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his, quae sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus charitatis nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi.
De verit. q. 14. a. 2. ad 10.

3) Videtur dicendum, quod haec fidei notificatio sit completissima ejus definitio, non ita quod sit secundum debitam formam definitionis tradita, sed quia in ea sufficienter tanguntur omnia, quae exiguntur ad fidei definitionem. — Quaest. disp. de verit. q. 14. a. 2. S. p. 2. 2ae. q 4. a. 1. In Ep. ad Hebr. c. 11. lect. 1.

vom Glauben, insofern man darunter die in uns fortdauernde Tugend verstehe, diese Erklärung geben: Fides est babitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus assentire. Und damit werde der Glaube hinlänglich von allem, womit man ihn verwechseln könnte, unterschieden: von dem unsichern Meinen, weil die Beistimmung (assensus) ein entschiedenes Fürwahrhalten sei, von dem Wissen, weil dies eigene Einsicht voraussetze, von dem gemeinen menschlichen Glauben und ebenso von der Klugheit und andern Tugenden, weil diese entweder gar nicht auf das ewige Leben gerichtet seien, oder doch nicht so, daß sie in uns der erste Grund oder Anfang desselben wären.

Vergleichen wir nun diese Erklärung des h. Thomas mit der, welche später unter den Theologen gewöhnlich geworden ist, und von der auch wir ausgegangen sind; so macht es keinen Unterschied, ob man habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, oder habitus mentis supernaturalis sage. Denn eben dies haben wir ja jetzt gezeigt, daß nur dadurch ein habitus mentis im theologischen Sinne übernatürlich ist, daß durch ihn unsere Seele auf das übernatürliche Ziel vorbereitet, also in ihm das ewige Leben begonnen wird. Auch kommt es auf dasselbe hinaus, zu sagen non apparentibus oder propter auctoritatem testificantis assentire. Denn was wir weder durch eigene Erfahrung noch durch Nachdenken erkennen, das können wir nur auf das Zeugniß Anderer fürwahrhalten. Aber weßhalb drückt der h. Thomas nicht aus, daß es das göttliche Zeugniß ist, dem wir glauben? In der Erläuterung seiner Definition erwähnt er desselben mit aller Bestimmtheit (n. 113. 123.), hielt es aber wohl deßhalb für unnöthig, es in der Definition selbst auszudrücken, weil gewiß nur der Glaube göttlicher Lehren in uns der Anfang des ewigen Lebens sein kann. — Endlich aber wird auch der Freiheit des Glaubens nicht gedacht. Nun bemerkt zwar der h. Lehrer hier, wie anderwärts, daß wir, wo eigene Einsicht mangelt, durch den Willen uns zum Fürwahrhalten entscheiden; indessen werden wir ihn doch später sagen hören, daß es auch ein durch Evidenz des untrüglichen Zeugnisses abgenöthigtes Fürwahrhalten geoffenbarter Lehren gebe, welches deßhalb nicht aufhöre Glaube zu sein. Um also die christliche Tugend des Glaubens von diesem erzwungenen

Glauben zu unterscheiden, wird nicht mit Unrecht die Freiheit als ein Merkmal in die Erklärung aufgenommen. — Lugo und Andere freilich würden sagen, auch dies sei in den Worten argumentum non apparentium enthalten. Wenn nämlich das Dasein und die Untrüglichkeit des Zeugnisses mit Evidenz erkannt werde; so sei auch die Sache, ihre Wahrheit, evident, und könne folglich nicht mehr non apparens genannt werden. Es liege also in jenen Worten des Apostels auch, daß wir das göttliche Zeugniß nicht mit Evidenz erkennen. Nun werde aber die Freiheit der Beistimmung nur aufgehoben, wenn entweder die Sache in sich selbst oder das Dasein und die Untrüglichkeit des Zeugnisses mit Evidenz erkannt werde. Wer somit den Gegenstand des Glaubens als das, was nicht erscheine, bestimme, der deute dadurch auch seine Freiheit an. Doch darüber das Nähere später.

V.

Prüfung abweichender Ansichten.

161. Wenn wir den Glauben an sich, d. h. ohne die Liebe und die übrigen Tugenden, mit welchen er in den Gerechten verbunden ist, betrachten; so ist er allerdings bloßes Fürwahrhalten, aber kein solches, das durch Beweise abgenöthigt, oder wie man sagt, andemonstrirt würde, sondern ein aus der Gnade und dem freien Willen entspringendes Fürwahrhalten. Manche Gelehrte unserer Tage, welche diese Wahrheit festhalten, berufen sich für dieselbe vielfach auf Erfahrungen des innern Lebens, und wollen sowohl die Uebernatürlichkeit als auch die Freiheit des Glaubens daraus erklären, daß sein Ursprung an diese Erfahrungen gebunden, oder vielmehr daß er selbst eine solche Erfahrung sei. Wie nämlich einerseits diese Erfahrungen von unserm Denken und Wollen nicht abhangen, sondern eine That Gottes in uns voraussetzen; so, sagt man, werde auch nur derjenige durch sie zum Glauben bewegt, der mit guter Gesinnung in das, was Gottes Geist in ihm wirke, eingehe.

Es kann uns nicht in den Sinn kommen, sei es die Thatsache jener Erfahrungen, sei es ihren Ursprung aus der Gnade

oder ihren Einfluß auf die Entstehung und Befestigung des Glaubens in Abrede zu stellen. Sagt ja der Apostel, daß wir ein Zeugniß des göttlichen Geistes, durch das wir versichert werden, Kinder Gottes zu sein, in uns haben, und redet er ja oft von dem Frieden und der h. Freude, welche dies Zeugniß begleiten. Wenn also die Gnade der Kindschaft und der Liebe in ihrem Enstehen und Fortdauern sich in solchen Erfahrungen kund giebt, weßhalb sollte es nicht auch die Gnade des Glaubens? Wir haben oben die Schwierigkeit erklärt, die uns von der Anerkennung wunderbarer Ereignisse und der Hingebung an eine übernatürliche Offenbarung zurückhält. Diese Schwierigkeit nun wird ganz gewiß auch dadurch gehoben, daß Gott uns seine Nähe empfinden und erfahren läßt, was über alle sinnliche Erfahrung und alles natürliche Denken erhaben ist. Es wehet uns wie aus einem andern Leben an, und ob wir gleich nicht wissen, wie wir dies Wehen nennen und beschreiben sollen, es offenbart sich als etwas Reines und Himmlisches, und wohl ist von ihm, wenn auch nicht von ihm allein das Wort des Herrn zu deuten: „Der Wind wehet, wo er will: du hörst seine Stimme, aber du weißt nicht, woher er kommt, und wohin er geht". (Joh. 3, 8.)

Aber dürfen wir in solchen Erfahrungen jene übernatürliche Wirkung suchen, welche in der Definition des Glaubens als die Gnade oder die Gabe Gottes, ohne die kein Glaube möglich ist, bezeichnet wird? Gewiß ebenso wenig als wir in dem wahrnehmbaren Zeugnisse, das die Kinder Gottes in sich haben, die Gnade der Kindschaft suchen dürfen. Der Apostel weist die Christen auf dies Zeugniß hin; aber würde er deßhalb denen, die dasselbe in sich nicht erführen, gestatten zu zweifeln, ob sie Kinder Gottes seien? Ist es doch gewiß, daß gar viele tugendhafte Christen Jahre lang, und manche ihr ganzes Leben hindurch in einer Dürre des Geistes und Beängstigung des Gemüthes leben, in welchen sie weit entfernt sind, jene Freude im h. Geiste zu verkosten, und jenes Zeugniß, daß sie Kinder Gottes seien, zu vernehmen. Ebenso läßt sich nun auch in Betreff des Glaubens sagen, daß viele Christen die Aechtheit ihres Glaubens durch alle Früchte eines heiligen Wandels beweisen, die Festigkeit desselben in den schwersten Lagen des Lebens, ja bis zum Martertod bewährt haben, ohne

von jenen Erfahrungen etwas erzählen zu können. — Was aber noch entscheidender ist, die Erfahrungen, von denen wir reden, sind nur vorübergehende und meistens seltene Erscheinungen des innern Lebens, die Gnade des Glaubens aber ist erstlich als habituale eine übernatürliche in uns fortdauernde Fähigkeit, und zweitens als wirkliche ein Beistand von oben, dessen wir, um diese Fähigkeit zu üben, in jedem Glaubensacte, also ohne Unterlaß bedürfen. — Dazu kommt, daß nach dem allgemeinen Glauben der Kirche auch die Unmündigen durch die Taufe wahrhaft wiedergeboren werden, woraus sich nach den Entscheidungen des tridentinischen Kirchenraths ergiebt, daß sie nicht bloß die Gnade der göttlichen Kindschaft, sondern auch die Gaben des Glaubens, der Hoffnung und Liebe empfangen [1]. Ganz gewiß ist also die habituale Gnade des Glaubens von keinen Erfahrungen abhängig. Aber ebenso wenig die wirkliche. Denn man wird doch nicht behaupten, daß die Kleinen, sobald sie zum Gebrauch der Vernunft erwachen, derlei Erfahrungen haben, und doch genügt der erste Unterricht, um sie zu einer Uebung des Glaubens zu vermögen, der wiederum in seinen Früchten sich als ächt erweist. Es läßt sich aber endlich auch im Allgemeinen sagen, daß die Erfahrungen, wovon man redet, in denjenigen zwar, welche Gottes Barmherzigkeit von Verirrungen zurückführt, nicht ungewöhnlich sind; in jenen aber nicht selten mangeln, welche die Bahn des Heiles, auf die sie von Kindheit an geführt waren, nie verließen, und doch ist in diesen gewiß der Glaube nicht weniger wahr, fest und lebendig. Man darf also die huldreichen Wirkungen Gottes, die solcher Erfahrungen Ursache sind, mit der eigentlichen Gnade des Glaubens nicht verwechseln.

162. Aber auch über die Beschaffenheit sowohl des besondern Gnadenlichtes, mit dem diese Erfahrungen verbunden sind, als auch der Gabe des Glaubens selbst, werden in unsern Tagen Ansichten aufgestellt, die mit den oben entwickelten Grundsätzen der Theologen nicht in Einklang zu bringen sind. Wie man jene Erkenntniß der göttlichen Dinge, die mehr oder weniger in allen

---

1) Sess. V. cap. 4. Si quis parvulos. Sess. VI. cap. 7. — Oben Bd. 2. S. 272. 286 ff.

Menschen sich unwillkürlich entwickelt oftmals Glauben nennt, und nichtsdestoweniger für ein wenngleich noch dunkles Schauen des Uebersinnlichen gehalten wissen will: also soll im christlich-religiösen Glauben das übernatürliche Erkennen, worin die Seele Gott nicht mehr in dem ihr eigenen, sondern im göttlichen Lichte schaue, beginnen. Der Glaube, steht man nicht an zu sagen, verhalte sich zur beseligenden Anschauung wie die Morgendämmerung zum hellen Tag. Und diesen Gedanken verfolgend ist Gratry so weit gegangen, mit aller Bestimmtheit zu behaupten, daß der Glaube seiner Substanz nach in der himmlischen Anschauung fortdauere. Hieraus insbesondere sieht man, daß so manchen Redeweisen, in welchen diese Schriftsteller mit den Theologen der Vorzeit vollkommen übereinstimmen, bei ihnen eine ganz andere Ansicht zu Grund liegt: würden sie ja sonst nicht zu Folgerungen gelangen, welche die Theologen als Irrthümer bekämpfen. Gratry freilich schreibt eben jenen seinen Satz dem h. Thomas zu: auch dieser soll sehr ausdrücklich gelehrt haben, daß der Glaube zwar, insofern er dunkel sei, in jenem Leben aufhöre, aber seiner Substanz nach fortdauere [1]).

Wir sagten, daß die Vertheidiger solcher Ansichten in manchen Sätzen, von denen sie ausgehen, dem Wortlaute, aber auch nur dem Wortlaute nach mit den Theologen der Vorzeit übereinstimmen. Auch diese nämlich sagen, daß wir im Glauben anfangen, Gott nicht mehr bloß in unserer Weise, d. h. nach der Analogie des Geschaffenen, sondern in der ihm eigenen Weise, also wie er in sich ist, zu erkennen: auch sie fügen hinzu, daß die gläubige Seele nicht mehr bloß in dem Lichte, das ihr durch die Vernunft gegeben ist, sondern im göttlichen Lichte erkennt. Aber soll dies etwa heißen, daß sie bereits wie die Seligen, wenngleich

---

1) La foi en un sens, dit S. Thomas, subsistera dans cette lumière (dans laquelle l'homme verra Dieu face à face); elle disparaîtra comme énigme, mais elle subsistera comme connaissance. Fides partim tollitur, scilicet quantum ad aenigma, et partim manet scilicet quantum ad substantiam cognitionis. (S. p. 1. 2ae q. 67. a. 5.) Sa substance demeurera. Il y aura donc encore foi dans la vision. (Es ist Gratry, der diese Worte unterstreicht.)

De la connaissance de Dieu. Vol. II. p. 2. ch. 3. pag. 266.

in geringerem Grade Theil an dem Gott eigenen Lichte, und dadurch die Fähigkeit habe, das göttliche Wesen intellectuell, obwohl in unvollkommener Weise anzuschauen? Mit nichten. Man will nur sagen, daß wir durch Gottes Wort auch das erkennen, was aus den Geschöpfen durch kein Nachdenken erkannt werden kann, sein inneres Leben und die Rathschlüsse seiner Huld und Barmherzigkeit. Und dies erkennt der Glaubende im göttlichen Lichte, weil es die Weisheit Gottes ist, durch die er, dem göttlichen Worte glaubend, belehrt wird. Man mag auch das Licht in uns, die Gnade, ein göttliches nennen; aber es heißt nur so, weil es als eine besondere Gabe von Gott kommt, und in besonderer, höherer Weise zu Gott führt. Die Gnade des Glaubens setzt uns zwar in Stand, daß wir uns der sich offenbarenden Weisheit Gottes als der Norm unsers Erkennens mit dem Verlangen, was wir jetzt glauben, einst zu schauen hingeben; aber keineswegs verleiht sie uns, schon jetzt, in wie unvollkommener Weise es auch sei, die göttlichen Dinge zu schauen. Wenn daher ferner der Glaube als dunkles, die himmlische Anschauung als klares Erkennen bezeichnet wird; so ist das nicht so zu verstehen, als wenn der Glaubende in schwachem Lichte, der Selige in vollem Lichte schaue, sondern daß der Glaubende, was der Selige schaut, erkennt, ohne zu schauen. Nicht bloß an den von uns angeführten, sondern an hundert und hundert Stellen sagen die Theologen, auf deren Werke wir verwiesen, daß des Glaubens Wesen darin besteht, zu erkennen ohne zu schauen, und nicht darin, unvollkommen zu schauen, und wenn irgend etwas, so ist dies aus dem göttlichen Worte klar erwiesen. Denn nach dem Apostel ist ja dies das Eigenthümliche des Glaubens, gewiß zu machen, was nicht geschaut wird (ἔλεγχος οὐ βλεπομένων), und wenn er sagt, daß wir hienieden im Glauben und nicht im Schauen wandeln, so wird wiederum der Glaube dem Schauen entgegengesetzt. Ein unvollkommenes Erkennen also kann der Glaube genannt werden, eben weil der Glaubende erkennt ohne zu schauen; aber nun und nimmer ein unvollkommenes Schauen, es sei denn, daß man das Wort Schauen in uneigentlicher Bedeutung nämlich eben für Erkennen im allgemeinen nehme. Es giebt, sagten oben die hh. Lehrer Thomas und Bonaventura, Unvollkommnes,

das mit dem Vollkommnen gleicher Art, und es giebt Unvollkommnes, das vom Vollkommnen dem Wesen nach verschieden ist. Und gewiß, wenn die Gottesgelehrten sich nicht so bestimmt erklärten, wie sie thuen, so würde, was sie über die Verschiedenheit, in welcher der Glaube und die Liebe Anfang oder Vorbereitung des ewigen Lebens genannt werden, keinen Zweifel übrig lassen. Aus dieser Verschiedenheit aber hörten wir sie erklären, weßhalb der Lehre des Apostels gemäß im Lande der Verklärung der Glaube aufhöre, die Liebe aber fortdauere.

163. Indeß sehen wir, mit welchem Rechte Gratry im h. Thomas selbst die Lehre finden will, daß in der himmlischen Anschauung der Glaube nur, insofern er ein Erkennen in Räthseln ist, aufhöre, seinem Wesen nach aber fortbestehe. Nachdem der h. Lehrer in der Weise, wie wir sahen, gezeigt hat, daß der Glaube nicht wie etwas, das eine vollkommnere Beschaffenheit erhält, zur Anschauung werden, noch auch neben derselben fortbestehen könne, sondern nothwendig aufhöre zu sein: stellt er die Frage, ob denn nicht wenigstens irgend etwas vom Glauben in der Anschauung bleibe. Und enthalten nun etwa die Worte, die Gratry anführt, die Antwort auf diese Frage? Nicht doch: der Heilige sagt nur, daß einige sie also haben beantworten wollen, und erklärt sodann, in welchem Sinne diese Antwort wahr, in welchem sie irrthümlich sei. — Sie lautete: Fides tollitur, quantum ad aenigma, et manet, quantum ad substantiam cognitionis. Unter substantia cognitionis wird also verstanden, was in dem Glauben dem Begriff der Erkenntniß entspricht, das, wodurch der Glaube Erkenntniß ist. Da läßt sich denn nun freilich sagen, daß der Glaube der G a t t u n g nach bleibe: weil nämlich, was der B e g r i f f Erkenntniß einschließt, sich in beiden, in der Anschauung und im Glauben, findet. Aber, heißt es nun weiter, durchaus irrthümlich wäre, wenn man damit sagen wollte, daß vom Glauben dasjenige, wodurch er Erkenntniß ist, fortdauere, und an die Stelle dessen, was ihn zum Glauben macht, (des Räthsels) das trete, was der Anschauung eigen ist, (die Klarheit), daß also Glaube und Anschauung nicht zwei Erkenntnisse seien, von denen die eine aufhört, wenn die andere beginnt, sondern eine und dieselbe, die sich vervollkomm-

net [1]). — Zu diesem Irrthum wird man verleitet, indem man, was nur von den Begriffen wahr ist, auf die wirklichen Dinge überträgt. Um dies zu erklären, kommt hier der h. Thomas auf eine von uns schon erörterte Lehre zurück [2]). Obgleich sich das Verhältniß des Allgemeinen (der Gattung) und seiner Bestimmung (der Differenz) mit jenem des Stoffes und der Form, oder auch des Subjects und der Eigenschaft vergleichen läßt; so ist es doch keineswegs dasselbe Verhältniß. Denn zwischen dem Stoff und der Form, zwischen dem Subject und der Eigenschaft besteht ein realer Unterschied, und darum kann der Stoff die eine Form verlieren und eine andere erhalten, und im Subjecte an die Stelle der einen eine andere Eigenschaft treten. Aber nur unser Denken unterscheidet in einer Wesenheit Gattung und Differenz, die Bestandtheile des Begriffes; keineswegs aber ist die Wesenheit auch in der Wirklichkeit aus diesen wie aus Theilen zusammengesetzt. Somit kann also auch von zwei Dingen, die wesentlich verschieden sind, das eine nicht dadurch zum andern werden, daß in ihm, was dem Begriff der Gattung entspricht, bleibe, und was seine Art bestimmt, die Differenz wechsele, sondern nur dadurch, daß das eine aufhöre zu sein, und das andere entstehe. Eine Pflanze z. B. kann nicht dadurch zum Thiere werden, daß ihre Vegetabilität erhalten, und mit ihr die Sinnlichkeit vereinigt werde; sondern es muß ein ganz neues Lebensprinzip entstehen, das zugleich vegetativ und sinnlich sei, und nur insofern bleibt (außer dem Stoffe) etwas von der Pflanze in dem Thiere, als dieses immer noch mit der Pflanze unter dem Begriffe des Vegetativen steht. So verhält es sich auch mit dem Glauben und der Anschauung. Denn was beide zur Erkenntniß macht, ist in ihnen nicht wie ein Stoff, der eine

1) Quidam dixerunt, quod spes totaliter tollitur, fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad aenigma, et partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis. Quod quidem si sic intelligatur, quod maneat non idem numero, sed idem genere, verissime dictum est. Fides enim cum visione patriae convenit in genere, quod est cognitio . . . . Si autem intelligatur, quod eadem numero cognitio, quae est fidei, maneat in patria, hoc est omnino impossibile. Non enim remota differentia alicujus speciei remanet substantia generis eadem numero. S. p. 1. 2ae q. 67. a. 5.

2) Phil. der Vorz. Bd. 2. n. 604 ff.

andere Form, oder wie ein Subject, das eine andere Eigenschaft bekommen könnte, sondern nur wie eine Beschaffenheit, durch welche beide dem allgemeinen Begriff der Erkenntniß entsprechen.

So hat denn der h. Thomas hier keineswegs gelehrt, daß der Glaube seinem Wesen nach fortdauere und nur eine höhere Vollkommenheit empfange. Er hatte das eigentlich vorher daraus widerlegt, daß der Glaube von der Anschauung nicht, wie die Liebe dieses Lebens von der himmlischen, bloß dem Grade, sondern dem Wesen nach verschieden sei. Hier aber geht er noch weiter, zeigend, daß auch der Glaube in die Anschauung nicht verwandelt werden kann. Dieselbe Wahrheit in einem anderen Werke behandelnd folgert er, daß die Substanz des Glaubens in der Anschauung nicht fortbestehen kann, was also der Behauptung, die Gratry mit seinen Worten beweisen will, schnurstracks entgegengesetzt ist [1]).

Wenn dieser ebenso geistreiche als fromme Schriftsteller, dessen Verdienst wir durch diese Bemerkungen nicht zu schmälern beabsichtigen, den Unterschied der natürlichen und übernatürlichen Erkenntniß darin setzt, daß die erste Gott im Spiegel der Geschöpfe und namentlich der eigenen Seele, die andere aber in ihm selbst erkenne; so stimmt er dem Grundgedanken nach gewiß mit der Lehre sowohl der Schrift und Väter, als der rechtgläubigen Theologen überein. Indeß wie er das natürliche Erkennen zu einem Schauen im Spiegel macht, das mit dem aposteriorischen Erkennen, wovon die alte Theologie redet, nicht ein und dasselbe sein möchte: so wäre es zu wünschen, daß er das übernatürliche Erkennen, zu dem die Gnade in diesem Leben befähigt, von dem-

---

1) Ablatio alicujus, quod est de substantia rei, inducit corruptionem rei illius, non autem sublatio alicujus, quod se habet accidentaliter ad rem illam. Imperfectio autem illa, quam tollit gloria a fide, est substantia fidei et ad speciem ejus pertinens: quod patet ex hoc, quod accipitur secundum rationem objecti, a quo fides speciem accipit. Obscuritas enim, quam aenigma importat, ad genus cognitionis pertinet. Et ideo oportet, quod remota ista imperfectione, substantia et species fidei destruatur; sicut si ab asino removeatur ejus irrationabilitas. Quia vero fides forma quaedam est accidentalis simplex non composita ex materia et forma; ideo ipsa destructa non remanet aliquid fidei idem numero, sed idem genere. In l. 3. Dist. 31. q. 2. a. 1. sol. 3.

jenigen, welches wir im zukünftigen hoffen, schärfer unterschieden hätte. Die Anschauung Gottes, der ewigen Wahrheit, ist freilich das Ziel, auf das die ganze übernatürliche Ordnung und folglich auch, was Gott in diesem Leben in uns wirkt, gerichtet ist; aber es folgt nicht, daß dieselbe schon durch das Licht der Gnade, sei es auch in geringem Grade beginnen müsse. Es hat allerdings einige Theologen gegeben, welche der Ansicht waren, daß auch das Licht der Gnade schon zu einer unvollkommnen Anschauung Gottes befähige; aber sie redeten nicht von dem Lichte des Glaubens, das allen zu Theil wird, sondern vom Lichte der höheren Beschauung, womit wenige begnadigt werden; und doch wurde ihnen auch darin von den meisten und bewährtesten Lehrern widersprochen. Wir werden darüber bei anderer Gelegenheit, wofern es der Raum gestattet, das Nähere mittheilen.

Vierte Abhandlung.

Vom Wissen vor dem Glauben

(oder der Apologetik.)

164. Nachdem wir die Beschaffenheit des christlichen Glaubens näher betrachtet haben, gehen wir nun zur Untersuchung über, wie sich zu diesem Glauben das Wissen und zwar zunächst das Wissen, welches dem Glauben vorhergeht, verhalte. Unter Wissen verstehen wir das Erkennen, welches durch Einsicht in die Sache vermittelt wird, nicht jedwedes jedoch, sondern das von Gewißheit begleitete. Durch diese Gewißheit unterscheidet sich das Wissen vom Meinen, und durch den Ursprung derselben aus eigener Einsicht in die Sache, vom Glauben. (n. 99.) Die Fragen nun, welche über das dem Glauben vorhergehende Wissen gestellt werden, hangen mit den Sätzen, durch die wir oben die Natur des Glaubens bestimmten, innig zusammen. Der erste dieser Sätze nämlich entschied, daß der christliche Glaube ein auf dem Zeugnisse Gottes beruhendes Fürwahrhalten ist, daraus aber wird sich ergeben, ob

überhaupt der Glaube ein Wissen zur Voraussetzung habe, und welches der Inhalt desselben sei. Es wurde sodann erwiesen, daß der Glaube eine freie That des Willens ist; und darnach werden wir die Beschaffenheit des ihm vorhergehenden Erkennens, den Grad nämlich seiner Gewißheit, bestimmen können. — Endlich aber haben wir den Glauben als eine übernatürliche Tugend erkannt; und demgemäß wird zu entscheiden sein, welchen Einfluß das Wissen auf seinen Ursprung habe.

Erstes Hauptstück.

Von der Nothwendigkeit des Wissens vor dem Glauben.

I.

Bestimmung des Streitpunktes.

165. Wenn wir durch Einsicht in die Sache zum Fürwahrhalten entschieden werden, also wissen; so ist der objective Grund dieser Entschiedenheit (Gewißheit) die Wahrheit der Sache, insofern sie uns aus der Sache selbst erkennbar ist, der subjective Grund aber, die nächste Ursache unsers Wissens, eben diese Erkenntniß, durch welche die Wahrheit der Sache uns einleuchtet. Wenn wir hingegen durch fremdes Ansehen zum Fürwahrhalten bestimmt werden, also glauben, so ist der objective Grund unserer Gewißheit die Wahrheit der Sache, insofern sie hinlänglich bezeugt ist, und der subjective Grund die Erkenntniß dieses Zeugnisses [1]). So lange wir also unter dem Glauben ein Fürwahrhalten, das auf fremdes Ansehen gestützt ist, verstehen, kann es durchaus nicht in Zweifel gezogen werden, daß ihm irgend ein Erkennen sowohl der Thatsache als der Beschaffenheit des Zeugnisses vorausgeht. Nun haben es aber die klarsten Aussprüche

---

1) Philos. der Vorzeit. n. 266.

der Schrift und die ausdrücklichsten Erklärungen der Kirche außer Zweifel gestellt, daß der Glaube, welchen das Christenthum fordert, ein auf das göttliche Zeugniß sich stützendes Fürwahrhalten ist. Wir müssen also schließen, daß ihm nothwendigerweise eine Erkenntniß dieses Zeugnisses vorausgehe. — Aber ist diese Erkenntniß eine durch eigene Einsicht erworbene, ein Wissen? Die katholische Vorzeit hat es behauptet und wir müssen damit beginnen, ihre Ansicht vorzulegen.

Weil dem Christen, so schloß man, die Wahrheiten, an die er glauben soll, nicht unmittelbar geoffenbart, sondern durch die äußere Predigt verkündigt werden, so muß er, um vernünftig glauben zu können, erkannt haben, daß der Inhalt jener Predigt Gottes Wort und als solches glaubwürdig ist. Die Gründe, aus welchen wir dieses erkennen, pflegte man motiva credibilitatis zu nennen. Obschon also streng genommen zu denselben nicht bloß jene gehören, derentwegen wir urtheilen, daß die christliche Kirche Gottes Wort verkündet, sondern auch diejenigen, aus welchen wir schließen, daß Gottes Wort untrüglich ist, so hat doch der Sprachgebrauch jene Benennung auf die ersteren beschränkt. Weil es nämlich einleuchtend ist, daß Gottes Wort nur Wahrheit enthalten kann, so scheint uns mit Recht, um die Glaubwürdigkeit eines Bekenntnisses darzuthun, kein anderer Beweis nothwendig zu sein, als daß sein Inhalt von Gott geoffenbart sei. — Allein eben jene Untrüglichkeit des göttlichen Wortes würde uns nicht einleuchten, wenn wir nicht bereits Gott und seine Vollkommenheiten, insbesondere diejenigen, welche der sittlichen Ordnung entsprechen, und folglich auch diese Ordnung erkannt hätten, und diese selben Erkenntnisse, nebst manchen andern, werden vorausgesetzt, um die Gründe, welche die Thatsache der Offenbarung außer Zweifel stellen, würdigen zu können. Man pflegte sie mit dem h. Thomas praeambula ad fidem zu nennen.

Indessen wenn man einverstanden war, daß dem Glauben ein solches aus Einsicht in die Gründe sich entwickelndes Erkennen vorausgehe, so war man doch über das Verhältniß dieses Erkennens zum Glauben selbst verschiedener Ansicht. Einige beschränken seine Wirkung darauf, das Bewußtsein zu erzeugen, daß es vernünftig und pflichtgemäß sei zu glauben, und wollen, daß im

Glauben selbst uns ein neues, rein übernatürliches Erkennen des göttlichen Zeugnisses gegeben werde. Nach ihnen also ist die Erkenntniß, welche durch die Betrachtung der Gründe vermittelt wird, nur die Bedingung des Glaubens, während sie nach andern außerdem einen ursachlichen Einfluß hat. Denn diese nehmen an, daß die Vernunft auch im Glauben selbst das göttliche Zeugniß aus jenen Gründen, jedoch im übernatürlichen Lichte der Gnade erkenne. — Uebrigens ist zu bemerken, daß auch jenes Wissen der Offenbarung, welches dem Glauben als Bedingung vorhergeht, nicht für ein rein natürliches erklärt wurde. Es entsteht zwar durch die der Vernunft eigene Thätigkeit des Denkens, aber darum nicht ohne den Einfluß der Gnade, in deren Lichte insbesondere das Urtheil, es sei zu glauben, gefällt sein muß. (n. 151.) Ueberdies wurde nicht in Abrede gestellt, daß in manchen Fällen die Gnade der Natur ganz und gar zuvorkomme, in denen, welchen das Evangelium verkündigt wird, die Gewißheit, daß es göttlichen Ursprungs sei, ohne vermittelndes Nachdenken erzeugend [1]). Jedoch auch in diesen, welche den Glauben in einem besonderen Sinne als Geschenk des Himmels empfangen haben, wird er später auf demselben Wege, auf welchem er gewöhnlich erzeugt wird, zu befestigen und zu beschützen sein.

166. Daß also dieser gewöhnliche Weg eine durch Beobachtung und Nachdenken entstehende Einsicht sei, wird wie von den späteren Scholastikern ausführlich erörtert, so von den früheren mit größter Bestimmtheit gelehrt. Was zuerst jene Erkenntniß der göttlichen Dinge, die dem Glauben vorhergeht, anbelangt, so schreibt der h. Thomas an den zahlreichen Stellen, wo er von denselben redet, sie stets der Vernunft, und zwar der aus den Geschöpfen auf den Schöpfer schließenden Vernunft zu [2]); an jener aber, wo er diese Erkenntnisse praeambula ad articulos fidei nennt, fügt er ausdrücklich als Grund dieser Benennung bei, weil der Glaube

1) Cf. S. Thom. Quodl. 2. a. 6. Suar. De Fide. Disp. 4. sect. 5. n. 9.

2) In epist. ad Rom. c. 1. lect. 6. S. p. 1. q. 2. a. 2. q. 12. a. 12. p. 2. 2ae q. 2. a. 3. ad. 3. a. 4. Cont. Gent. l. 1. c. 3. 4. 12. In l. 1. Dist. 3. q. 1. a. 1. In l. 3. D. 24. q. 1. a. 3. Opusc. Super Boeth. de Trin. q. 1. — Phil. der Vorzeit. Bd. 1. n. 258.

die natürliche Erkenntniß, wie überhaupt die Gnade die Natur voraussetze, und wiederholt auch dies bei mehr als einer Gelegenheit [1]). — Nicht weniger klar und bestimmt spricht sich der h. Lehrer über die Erkenntniß der Beweggründe zu glauben aus. Indem wir, sagt er, Lehren, welche die menschliche Vernunft nicht vermag darzuthun, fürwahrhalten, glauben wir nicht leichtfertig, (Eccli. 19, 4) ungelehrten Fabeln folgend. (2. Petr. 1.) Denn die göttliche Weisheit selbst hat sich herabgelassen, den Menschen die in ihr verborgenen Geheimnisse zu offenbaren, ihre Gegenwart aber und die Wahrheit ihrer Lehre durch geeignete Beweise kundgethan. Und welche waren diese geeigneten Beweise? Augenscheinliche über die Macht der ganzen Natur erhabene Werke. Zu ihnen gehörten nicht bloß die wunderbare Heilung der Kranken und Auferweckung der Todten, sondern auch und mehr noch die Sendung des h. Geistes, der ungelehrte Menschen in einem Augenblick mit Weisheit erfüllte und mit Beredtsamkeit begabte. Es gehörte zu ihnen vor allen das größte Wunder der Verbreitung des Christenthums und der Umwandlung der Menschen durch dasselbe, die Bekehrung der Völker zu einer solchen Religion durch solche Mittel, bei solchen Hindernissen und Verfolgungen. Und um so mehr beurkunden sich alle diese Werke als göttliche, weil sie sämmtlich durch viele Weissagungen vorherverkündigt waren. Die Bekehrung der Welt zum christlichen Glauben ist überdies ein fortdauernder Beweis für die Wahrheit der in den ersten Zeiten gewirkten Wunder. Denn es wäre wunderbarer als alle Wunder, wenn die Welt durch einfältige Männer von niedriger Herkunft ohne Wunderzeichen

---

1) Wir haben die Stelle der Summa schon oben Bd. 2. S. 21 mitgetheilt. Hören wir eine andere: Deum esse unum non dicitur articulus fidei sed praesuppositum ad articulos: cognitio enim fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam.

Quaest. disp. De verit. q. 14. a. 9. ad 8.

Und wiederum: Sicut est in gratia perficiente affectum, quod praesupponit naturam, quia eam perficit, ita et fidei substernitur naturalis cognitio, quam fides praesupponit et ratio probare potest, sicut Deum esse et Deum esse unum, incorporeum, intelligentem et alia hujusmodi.

In l. 3. Dist. 24. q. 1. a. 3. sol. 1.

bewegt worden wäre, so Schwieriges zu glauben, so Lästiges zu vollbringen, so Erhabenes zu hoffen [1]).

Wir haben hier in Kürze die stärksten Beweise, deren sich die Apologeten des Christenthums zu bedienen pflegen. Wenn nun aber dieses die Gründe sind, welche uns bewegen, die Lehre des Christenthums für eine göttliche und darum glaubwürdige anzuerkennen, so ist offenbar, daß nach dem h. Thomas der Glaube eine Erkenntniß, die durch Nachdenken und Beobachtung erworben wird, voraussetzt.

Eben dies liegt aber auch in jenen wenigen Worten, auf welche man in gegenwärtiger Frage gewöhnlich verweist. Der Gläubige, sagt der h. Lehrer, würde nicht glauben, wenn er nicht einsähe, daß, was er glaubt, geglaubt zu werden verdient. Wodurch aber gewinnt er diese Einsicht? Durch die Augenscheinlichkeit der Wunder oder ähnlicher Kennzeichen göttlichen Wirkens [2]). Man bemerke nun ferner, daß diese Worte in jener Untersuchung vorkommen, wo das Sehen mit aller Bestimmtheit erklärt und dem Glauben gegenübergestellt wird. (n. 103.) Wir sehen, was wir entweder durch die Beobachtung des Sinnes oder durch das Denken der Vernunft erkennen; wir glauben, was wir nicht auf diesem Wege, sondern durch das Zeugniß Anderer erkennen. Offenbar wird also unter der Einsicht, die dem Glauben vorhergeht und zu ihm führt, ein Erkennen verstanden, zu dem wir durch Beobachtung und Nachdenken gelangen. — Etwas später erörtert Thomas einige Worte Augustin's, denen zufolge mit dem Glauben immer ein Denken verbunden ist, und erhebt unter andern den Einwurf, daß nach der gewöhnlichen Lehre der Gläubige fürwahrhalte, ohne zu untersuchen. Die Antwort ist: obwohl der Gläubige nicht untersuche, um aus der Vernunft Beweise für die Wahrheit dessen, was er glaubt zu finden; so untersuche er doch die Gründe, durch welche wir zu glauben bewogen werden. Er bedenkt, daß, was er glaubt, von Gott geoffenbart, die Offenbarung

---

1) Cont. Gent. l. 1. c. 6.

2) Non crederet nisi videret, ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi.

S. p. 2. 2ae q. 1. a. 4. ad 2.

aber durch Wunder bewährt ist [1]). — Diese Nothwendigkeit des Denkens schließt den Einfluß des göttlichen Gnadenlichtes nicht aus; eben dort aber, wo der h. Thomas auch dieses mit Bestimmtheit erklärt, wird uns, was wir von dem Erkennen vor dem Glauben sagen, von neuem bestätigt. Der Gläubige, so lauten seine Worte, hat hinreichenden Grund zu glauben. Denn er wird durch das Ansehen der Offenbarung, die ihm durch Wunder als eine göttliche erwiesen ist, und was mehr ist, durch den innern Antrieb Gottes, der ihn zu glauben einladet, bewegt [2]). Nicht also die Gnade allein, sondern auch die Erkenntniß und zwar die aus den Wundern, somit durch Nachdenken gewonnene Erkenntniß führt zum Glauben, und ist Grund, weßhalb er vernünftig, nicht leichtfertig ist. —

Trotz dieser so bestimmten Erklärungen hat man in unsern Tagen behauptet, auch nach dem h. Thomas müsse dem Glauben die Prüfung der Gründe für seine Wahrheit nicht vorhergehen, sondern nachfolgen. Denn er lehre, daß des Glaubens Verdienst gemindert werde oder aufhöre, wenn jemand nach Gründen frage, um erst in Folge derselben zum Glauben sich zu entschließen: daß aber das Verdienst nicht vermindert, sondern vermehrt werde, wenn er aus Liebe zu der schon geglaubten Wahrheit Gründe für dieselbe suche. — Allein an dieser Stelle [3]), auf die wir bei anderer Gelegenheit zurückkommen werden, (n. 235.) redet der Heilige nicht von den Gründen für die Glaubwürdigkeit, d. h. für die Thatsache und Untrüglichkeit der Offenbarung, sondern von Gründen für die Wahrheit der einzelnen geoffenbarten Lehren. Diese nämlich muß der Gläubige, damit sein Glaube verdienstlich sei, auf das Ansehen Gottes fürwahrhalten, und wie Clemens der Alexan-

1) Fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur; habet tamen inquisitionem quandam eorum, per quae inducitur homo ad credendum: puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata. Ibid. q. 2. a. 1. ad 1.

2) Qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis; unde non leviter credit. Ibid. q. 2. a. 9. ad 3.

3) Summa. p. 2. 2ae q. 2. a. 10.

driner sagt, das Wort des Herrn als die beste Beweisführung ansehen [1]).

Nicht anders als der h. Thomas lehrten vor ihm die Viktoriner [2]) und nach ihm Scotus, der im Eingange seines größeren Werkes die Beweise für die Aechtheit der Offenbarung ausführlicher vorträgt, und zu den äußeren, die wir beim h. Thomas fanden, die inneren, aus dem Inhalt der Offenbarung entnommen, hinzufügt [3]). Die neueren Scholastiker aber beschäftigen sich sehr viel mit unserer Frage, und stellen sowohl über die Nothwendigkeit als die Beschaffenheit des Wissens, das dem Glauben vorhergeht, ausführliche Untersuchungen an [4]). In dem Lehrpunkt, den wir hier behandeln, sind sie vollkommen einverstanden.

167. Nicht so ihre Gegner: die Ansichten, welche man der in den katholischen Schulen, ehemals wenigstens, herrschenden Lehre entgegengestellt hat, sind so mannigfaltig [5]), daß wir uns begnügen müssen, mit Uebergehung der Einzelheiten sie nur nach gewissen Richtungen oder Grundzügen zu unterscheiden. Zuvörderst hat es nicht an Aftermystikern gefehlt, welche behaupteten, Gott theile sich im Christenthum dergestalt den Menschen mit, daß er jedem Einzelnen, der ihn suche, alle Wahrheit offenbare. Diese

1) Philos. der Vorz. Bd. 1. n. 461.

2) Richard redet Gott mit den berühmt gewordenen Worten an: Si error est, quem credimus, a te decepti sumus: iis enim signis doctrina haec confirmata est, quae nisi a te fieri non potuerunt.

De Trin. l. 1. c. 2.

Argumentum non apparentium: id est probatio; quia si quis dubitat inde, non possunt aliquando probari humana ratione. Ut si quis quaereret, unde scis partum Virginis, futurum statum electorum: non habeo aliud argumentum nisi quod credo indubitanter, quod prophetae et alii, qui per Spiritum S. loquuti sunt, super illis dixerunt, quos Deus nullo modo falleret, cum in eis loqueretur et miracula faceret. Et cum ex magna parte videam completa, quae dixerunt, caetera non dubito complenda, quae restant. Hug. a. S. Vict. Summ. sent. Tr. 1. c. 1.

3) In lib. Sent. Prol. q. 2.

4) Cajet. in Summam S. Th. p. 2. 2ae. q. 1. a. 4. Greg. de Valent. Tom. III. Disp. 1. q. 1. p. 1. et 4. Suarez de fide. Disp. 4. sect. 2. Lugo de fide. Disp. 1. sect. 6—8. Disp. 5. sect. 1. Ysambert. In S. Thom. Tom. III. Tr. 1. Disp. 14.

5) Denzinger. Bd. 2. S. 290 ff.

wollten also den Glauben ganz und gar auf innere Offenbarung, die jedwedem zu Theile werde, gründen, und die äußere nur anerkennen, insofern sie mit der innern übereinstimme [1]). Sie redeten auch wohl mit Geringschätzung von der h. Schrift, sich auf das Wort des Apostels berufend: Der Buchstabe tödtet, der Geist giebt Leben [2]). — Es ist nicht zu verkennen, daß diese schwärmerische Meinung, wenn sie gleich schon bei älteren Sektirern, namentlich bei den Manichäern [3]) vorkommt, in neuerer Zeit durch die Lehre der sogenannten Reformatoren hervorgerufen wurde. Nach Luther ist jeder Gläubige, weil er innerlich von Gott belehrt wird, dessen, was er glaubt, gewiß, Zwingli aber und Calvin schreiben dieser Belehrung durch Gott mit aller Bestimmtheit nicht bloß das Verständniß der Schrift, sondern auch die Ueberzeugung, daß sie Gottes Wort enthalte, zu [4]). Sie tadeln die Katholiken, daß sie sich der Beweise bedienen: das Wort Gottes habe die Kraft, sich selbst als göttliches zu bewähren, indem derselbe Geist, der aus ihm rede, in uns Zeugniß von sich ablege. Da bedürfe es keiner Gründe, und nicht sowohl des Unterrichts und der Beweisführung, als vielmehr der Erfahrung. — Diese Lehre unterscheidet sich also von der zuerst erwähnten dadurch, daß sie die äußere Offenbarung, wie sie in der Bibel enthalten ist, als einzige Quelle der Glaubenslehren anerkennt. Sie behauptet zwar außer derselben eine innere, die uns der Göttlichkeit jener versichere; aber auf den Inhalt der Glaubenslehre erstreckt sich ihr zufolge dieselbe nur insofern, als sie uns den wahren Sinn der Schrift eröffnet.

In etwas milderer Form wird diese Ansicht von jenen neueren Theologen festgehalten, welche die protestantischen Gelehrten Supranaturalisten zu nennen pflegen. Die gewöhnlichen Beweise, insbesondere die Wunder und Weissagungen, entweder gänzlich ausschließend, oder als unbedeutend bei Seite schiebend, gründen auch sie den Glauben an die Göttlichkeit des Christen-

1) So insbesondere die Wiedertäufer, Schwenkfeld und die Quäker. Vergl. Möhler's Symbolik. §. 59 und § 66.

2) Bellarm. Controv. de verbo Dei. l. 1. c. 1—3.

3) S. August. Cont. Faust. Disp. 32. 6.

4) Siehe die Belegstellen bei Möhler. Symb. §. 44. S. 401. und Denzinger Bd. 2. S. 301.

thums auf Erfahrung. Der Mensch müsse durch innere Wehen dahin gebracht werden, das Bedürfniß der Erlösung anzuerkennen, und zu Christus sich hinwendend diese durch die Wiedergeburt in sich erfahren; nur so werde er im Glauben befestigt, und nur dies sei die Erweisung des Geistes und der Kraft, von der Paulus rede. (1. Kor. 2, 4.) — Der wahre Grund des Glaubens also sei das durch das Wort Gottes in uns gewirkte eine unmittelbare Gewißheit mit sich führende Leben im Christenthum selbst. Und es dürfe nicht befremden, daß die Glaubenslehre mit einem solchen unmittelbaren Vertrauen zu ihrer Quelle beginne. Beruhe ja auch die Vernunftwissenschaft zuletzt auf einem Vertrauen der Vernunft zu ihr selber [1]).

168. Einige Verwandtschaft mit dieser Lehre hat die schon oben (n. 108.) erwähnte Ansicht, über welche unter katholischen Gelehrten in unsern Tagen viel gestritten wird. Dieselbe will zwar die apologetischen Beweise, deren Werth sie anerkenne, keinesweges beseitigt wissen; aber sie dringt darauf, daß dieselben keine „objectiv stringente Beweise (nicht rationes demonstrativae, sondern rationes probabiles, verisimiles)" seien, und der Glaube unabhängig von ihnen entspringe und bestehe. Der Glaube sei eine persönliche Ueberzeugung, die auf einer Einwirkung Gottes beruhe, ein unmittelbar, aus göttlicher Gnadenwirkung hervorgehender Vernunftact, und nicht das Ergebniß einer vorausgehenden Vernunfteinsicht. Zwar sei er mit dem Bewußtsein der Glaubwürdigkeit dessen, dem er glaube, und mit der Ueberzeugung, daß Gott durch die Propheten und in seinem Sohne sich dem Menschen geoffenbart, verbunden, und nur dadurch ein vernünftiger Glaube; überdies treibe er zur Erforschung seines Grundes an, und darum folge ihm auch ein Wissen desselben: aber er könne nicht auf jene Ueberzeugung und dieses Wissen begründet sein. Der Glaube setze keinesweges die Erkenntniß seiner Gründe, sondern umgekehrt diese Erkenntniß den Glauben als eine Lebenserfahrung voraus. Deßhalb aber bewege man sich in keinem andern Cirkel, als in jenem, der nothwendig eintrete, wo immer es sich um das Wissen eines wirklichen d. i. absoluten Anfanges handle. Der Glaube habe einen solchen Anfang in

---

1) So Twesten bei Denzinger a. a. O. S. 308. 309.

der göttlichen Gnadenthätigkeit; sei der absolute Anfang der Wiedergeburt des Menschen aus Gott. — Und diese Auffassung glaubt man nicht bloß durch den Grundsatz der Väter: Fides praecedit intellectum, sondern auch durch Gründe aus der Natur der Sache stützen zu können. Wenn, sagt man, dem Glauben als solchem die Erkenntniß der praeambula fidei und der motiva credibilitatis wesentlich wäre; so würden Kinder und Ungebildete, denen eine solche Erkenntniß gar nicht, oder nur in sehr unvollkommner Weise zugänglich ist, einen ganz andern oder doch einen unvollkommneren Glauben, als die Theologen haben. Ueberdies müßte in dem Grade, als diese Erkenntniß vollkommner würde, der Glaube weniger frei und weniger von der Gnade abhängig, zuletzt aber, wenn nämlich jene Erkenntniß eine demonstrative und evidente wäre, zu einem der Vernunft nothwendigen und natürlichen Fürwahrhalten werden [1]). —

169. Wenden wir uns nun zu den Rationalisten, so gehen alle jene, welche den christlichen Glauben nicht offen befeinden, von dem Grundsatze aus, die Wahrheit desselben müsse aus seinem Inhalt erkannt werden. Auch sie also wollen, daß die Apolegetik sich, wenn nicht ausschließlich, doch vorzugsweise damit befasse, in unserm Innern eine Bürgschaft für die Göttlichkeit des Christenthums zu finden. Weil seine Lehren mit den Ideen der Vernunft nicht sowohl in Einklang, als identisch, und dem sittlich religiösen Bedürfniß angemessen sind; so müssen wir schließen, daß in ihm derselbe Gott, der sich in unserm geistigen Leben offenbart, zu uns rede. Während jedoch die Supranaturalisten, — jene wenigstens, die diese Benennung durch ihre Lehre rechtfertigen, — das Zeugniß Gottes in uns einer besondern Wirkung des h. Geistes zuschreiben; sehen die Rationalisten in demselben nichts anders als eine Offenbarung unserer vernünftigen Natur. Die Ausführung dieses Gedankens ist verschieden. Jene, welche in Schelling's Weise philosophiren, wenden auch hier sich der intellectuellen Anschauung zu. Das Göttliche wird durch sich selbst erkannt. Tritt es uns also in einer Religion entgegen, so bewährt es sich selbst für jeden Geist, der einer Erhebung zu ihm fähig ist; wer

---

1) Theol. Quartalschrift. Tübingen. 1860. S. 289. 293. 308. —

hingegen dieser Erhebung unfähig ist, kann durch keine Beweisgründe zu seiner Anerkennung gebracht werden. Wie nun die intellectuelle Anschauung darin bestehen soll, daß man Gott als die Einheit aller Gegensätze und das einzig wahre Sein in allen Dingen denke; so legt man auch der Betrachtung des Christenthums diesen Gedanken zu Grunde, und seine erhabensten Lehren von der Dreieinigkeit Gottes, der Menschwerdung des Logos, unserer Wiedergeburt und Erhebung zur Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen dem Wortlaute nach festhaltend, ist man bemüht, ihnen den Sinn, welchen die pantheistische Weltansicht fordert, unterzuschieben [1]. —

---

1) J. G. Fichte war hierin Hegel und seinem Anhange, besonders in seiner Anleitung zum gottseligen Leben vorangegangen. Von dem Satze der Eleaten: „Nur das Seyn ist, keinesweges aber ist noch etwas Anderes, das kein Seyn wäre“ — beginnend, hatte er vermittelst „des eigentlichen, höheren Denkens, das sein — rein geistiges — Object ohne Beihülfe von außen schlechthin aus sich selber sich erschafft, und darum auch seine Bestätigung und eine alle Möglichkeit des Zweifels vernichtende Evidenz in sich selber hat“, durch dieses Denken, sage ich, hatte er festzustellen gesucht, daß außer dem Absoluten nichts ist, noch wahrhaft da ist, daß aber die einzig mögliche Form, worin das Sein zum Dasein kommt, das Bewußtsein ist: woraus dann weiter folgt, daß „zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel gar keine Trennung ist, sondern beide in einander völlig aufgehen.“ Dies aber führt zu dem endlichen Schlusse, daß „das wahrhaftige und unendlich selige Leben darin besteht, alles Leben und Dasein ausdrücklich als göttliches Leben und Dasein klar und unverhüllt zu erblicken, und mit Liebe und Genuß in dieses also begriffene Leben sich einzutauchen.“ (Dritte Vorl.) Nun will er denn seinen Zuhörern klar machen, daß eben dies „die Lehre des Christenthums ist, wie es in seiner ächtesten und reinsten Urkunde, in dem Evangelium Johannis vor unsern Augen liege.“ In dem Eingange schließt Johannes „den Grundirrthum aller Religionslehre, die Schöpfung“ aus, und sagt nicht mit Moses: „Im Anfange schuf Gott“, sondern im Anfange d. h. vor aller Zeit war das Wort, nämlich das Wissen Gottes von sich, durch das er Dasein hat, das mit ihm dem Wesen nach Eines ist, und durch das doch alle Dinge sind; weil eben „die Welt und alle Dinge nur als Wort Gottes, als Gottes Sich-Aussprechen Seiner Selbst da sind“. — „Die Einsicht in die absolute Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen ist die tiefste Erkenntniß, welche der Mensch erschwingen kann. Nun ist aber Jesus der erste Mensch, der nach Jahrtausenden zu dieser Einsicht gekommen ist, und darum wird er mit Recht der eingeborne und erstgeborne Sohn Gottes genannt.

Anders verfahren jene Rationalisten, die noch in hergebrachter Weise philosophiren. Die geheimnißvollen Lehren des Christenthums und die wunderbaren Thatsachen seiner Geschichte bald durch gezwungene Deutelei verflachend und entstellend, bald als unbedeutende Zuthaten, die der orientalischen Einkleidung zuzuschreiben, umgehend, trachten sie alles Uebernatürliche aus der christlichen Religion zu entfernen. Man begreift also auch, weßhalb hie und da die Apologetik gar nicht mehr als ein besonderer Zweig der theologischen Wissenschaft anerkannt, und vielmehr der Darstellung der christlichen Lehre selbst die Aufgabe, sie zu vertheidigen, zugewiesen wird. Aus dieser Darstellung nämlich soll es sich ergeben, daß das Christenthum nichts anders als ein vollkommner Ausdruck dessen sei, was man Vernunftreligion zu nennen pflegt. — Diese Rationalisten betraten den Weg, den ihnen Kant vorgezeichnet hatte. Damit die christliche Religion, sagt er, mit einer Dreistigkeit lästernd, die man kaum begreift, nicht wie bis anhin mehr Unheil als Segen bringe; müsse man die Bibel gelehrten Männern übergeben, damit sie alles, was der jüdische Aberglaube von Geheimnissen und Wundern hineingebracht, entfernend, die Lehre Jesu Christi auf die Gottesverehrung und Moral, welche die reine

---

Und obwohl jetzt der Philosoph unabhängig vom Christenthum dieselbe Wahrheit findet; so bleibt es doch ewig wahr, daß wir mit aller unserer Philosophie auf den Boden des Christenthums gestellt sind. Und so besteht denn auch das christliche Dogma, daß alle, die seit Jesu zur Vereinigung mit Gott gekommen, nur durch ihn dazu gekommen. Zu jener Erkenntniß erhoben und in das gottselige Leben eingeführt werden, das ist die Wiedergeburt, von der Jesus zu Nikodemus redete. Durch die Lehre Jesu aus dem gemein sinnlichen Denken zu jener Einsicht gelangen, das heißt durch die Stimme des Sohnes Gottes aus dem Grabe hervorgehen. Jesus nicht etwa bloß durch Uebung gewisser Tugenden nachahmen, sondern zu einem andern Jesu, wie er zu einem Sohne Gottes, zum fleischgewordenen (in das Dasein getretenen) Wort werden, das heißt, sein Fleisch und Blut genießen. Wenn aber Jesus zum Vater betet: „Ich bitte nicht allein für sie, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich glauben werden, auf daß sie alle Eines seien, gleich wie du, Vater, in mir, und ich in dir, daß auch sie in uns Eines seien;" so heißt das: „Jetzt nach der Vollendung ist aller Unterschied aufgehoben: die ganze Gemeinde, der erstgeborne zugleich mit den zuerst und mit den später nachgebornen fallen wieder zusammen in den einen gemeinschaftlichen Lebensquell Aller, die Gottheit." (Sechste Vorl.)

Vernunft lehre, wenn auch durch gezwungene Deutung, zurückführten [1]. —

170. Um nun diesen verschiedenen Meinungen gegenüber die Lehre der katholischen Vorzeit zu rechtfertigen, haben wir zuerst darzuthun, daß der Glaube nicht auf Offenbarungen, die jedwedem Christen in seinem Innern zu Theile, sondern auf solche, die ihm von Andern im Namen Gottes verkündigt werden, gestützt ist. Sodann wird zu zeigen sein, daß wir, um die Aechtheit und die Untrüglichkeit dieser äußeren Offenbarung zu erkennen, nicht auf andere innere Offenbarung, oder ausschließlich auf die Wirkung der Gnade, sondern zugleich auf unser Nachdenken angewiesen sind. Hieran wird sich dann endlich die Frage schließen, inwiefern die innere Erfahrung und die Beschaffenheit des Inhalts der Offenbarung zum Beweise ihrer Göttlichkeit benutzt werden können. —

Wir werden uns in diesem Hauptstück nur mit den beiden ersten dieser Fragen beschäftigen, und der dritten im folgenden unsere Aufmerksamkeit zuwenden. — Es bedarf aber wohl kaum einer Bemerkung, daß wir uns nicht darauf einlassen können, die einzelnen Gründe, durch welche man in den katholischen Schulen die Glaubwürdigkeit der christlichen Lehre zu beweisen pflegte, zu erörtern, und namentlich die Beweiskraft der Wunder und Weissagungen wider die Einreden der Gegner sicher zu stellen, noch auch nachzuweisen, wie unrechtmäßig jene Deutungen sind, wodurch die Nationalisten die Lehre des Glaubens auf ihre philosophischen Ansichten zurückzuführen suchen. Müßten wir ja, um das erstere zu thun, eine Apologetik, und um das zweite zu leisten, eine Dogmatik verfassen. Wir haben nichts anders zu beweisen, als daß die Vorzeit, indem sie ein Wissen anstrebte, das dem Glauben vorhergehe und zu ihm geleite, in der Apologetik eben jenen Weg einschlug, den die Offenbarung selbst vorgezeichnet hatte. Denn nur dies gehört zur Frage über die theologische Lehrweise, mit der wir beschäftigt sind. Wir sagen demnach: sowohl die schriftlichen

---

1) Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft. (1794.) 3. Stück S. 152 ff.

Urkunden des Christenthums, die göttlichen Bücher, als auch die ausgezeichnetsten Träger der Ueberlieferung, welche diese erläutert, die hh. Väter, billigen nicht nur, sondern fordern eben jene Begründung des Glaubens, welche die katholischen Theologen der Vergangenheit für nöthig erachteten.

II.

Der Glaube des Christen ruht nicht auf unmittelbarer Offenbarung.

171. Der Apostel schreibt an die Galater, daß ihm das Evangelium, welches er verkündige, nicht von Menschen, sondern vom Herrn selbst mitgetheilt worden [1]), und auch bei anderer Gelegenheit beruft er sich für das, was er vom heiligen Abendmahl berichtet, auf die Offenbarung, die er vom Herrn selbst empfangen habe [2]). Daß Gott diese Gnade, von ihm selbst belehrt zu werden, aus besondern Gründen auch andern einzelnen Gläubigen ertheilen könne, wird, wie wir schon andeuteten, nicht geläugnet, und es leuchtet von selbst ein, daß jede durch menschliches Lehramt überlieferte Offenbarung auf eine unmittelbare zurückzuführen ist. Worauf aber will man die Behauptung gründen, daß jeder Christ das Wort Gottes, dem er glaube, in seinem Innern selbst vernehme? Man beruft sich auf dieselben Schriftstellen, aus welchen die Häresiarchen des sechszehnten Jahrhunderts den Irrthum, daß jeder Gläubige vom h. Geist selbst über den wahren Sinn der göttlichen Bücher belehrt werde, zu beweisen suchten. Und gewiß, die Meinung, gegen welche wir reden, hängt mit diesem Irrthume innig zusammen. Wenn also der h. Johannes die Gläubigen versichert, daß die Salbung, die sie vom Herrn empfangen

---

1) Notum enim vobis facio, fratres, Evangelium, quod evangelizatum est a me, quia non est secundum hominem. Neque enim ego ab homine accepi illud neque didici, sed per revelationem Jesu Christi.
Gal. 1, 11. 12.

2) Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis.
1. Cor. 11, 23.

haben, sie über alles belehren werde [1]), so daß sie keiner Unterweisung durch Menschen bedürftig seien; wenn ebenso Paulus vom geistigen Menschen sagt, daß er alles beurtheilt [2]), und endlich der göttliche Erlöser selbst sich den alleinigen Lehrer nennt [3]), und dem Hirten vergleicht, dessen Stimme die Schaafe vernehmen, und von jeder andern unterscheiden [4]): so sollen wir alles dies von innern Offenbarungen, in welchen Gott zu den einzelnen Seelen rede, verstehen.

172. Allein wie man den Lutheranern und Calvinisten jene Stellen der h. Schrift, in welchen vom Lehramte der Kirche die Rede ist, entgegenstellt, und bemerkt, daß die innere Erleuchtung, welche uns verheißen ist, keine solche sein kann, welche dieses Lehramt überflüssig, oder uns von der Pflicht, ihm uns zu unterwerfen, frei mache: also dürfen wir auch in unserer Frage an jene zahlreichen Aussprüche erinnern, in welchen erklärt wird, daß Gott uns sein Wort durch Männer, die er dazu auserwählt und mit seinem Geiste erfüllt, verkündigen lasse. Oder giebt der Apostel nicht die Weise, wie Gott sich uns offenbare, an, wenn er sagt, daß Gott öfters und in mancher Weise zu den Vätern durch die Propheten, zu uns aber durch seinen Sohn geredet? (Hebr. 1.) wenn er sich und die andern Apostel Botschafter für Jesus Christus nennt, durch welche Gott ermahnt? [5]) Aber eben von der Verbreitung des Evangeliums handelnd giebt er nun überdies mit aller Bestimmtheit die äußere Predigt des Wortes Christi als das allgemeine und nothwendige Mittel, um den Glauben zu erlangen, an: „Wie werden sie an den

---

1) Non necesse habetis, ut aliquis doceat vos; sed sicut unctio ejus docet vos de omnibus, et verum est et non mendacium. 1. Joan. 2, 27.

2) Spiritualis autem judicat omnia: et ipse a nemine judicatur. 1. Cor. 2, 15.

3) Magister vester unus est, Christus. Mth. 23, 10.

4) Oves meae vocem meam audiunt et ego cognosco eas et sequuntur me. Joan. 10, 27.

5) Pro Christo ergo legatione fungimur tanquam Deo exhortante per nos. 2. Cor. 5, 20.

glauben, von welchem sie nicht gehört haben? und wie werden sie hören, wenn keiner ihnen predigt?" [1]) Und als unser Herr die Jünger aussandte, um auf dem ganzen Erdball das Evangelium zu verkündigen, gerade damals fügte er hinzu: „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird selig, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden." (Mark. 16, 16.) Was kann somit offenbarer sein, als daß der Glaube, den Gott von uns fordert, ein Glaube an Offenbarungen ist, die er uns durch Andere verkündigen läßt?

Und wäre dem nicht so, wozu denn überhaupt die so feierliche Aussendung der Jünger? wozu die Verheißung, daß der h. Geist in ihrem Amte ihnen beistehen werde? wozu die Gaben, mit welchen sie ausgerüstet wurden? wozu endlich die h. Schrift und das in der Kirche angeordnete Lehramt? Wenn Gott durch innere Offenbarung jedweden unmittelbar belehrt, bedurfte es dieser Mittel und Anstalten nicht. — Man kann nicht entgegen fragen, zu welchem Ende, wenn wir auf eine äußere Offenbarung hingewiesen seien, überdies den Einzelnen das Licht der Gnade und die Gaben des h. Geistes verheißen werden. Denn etwas Anderes ist innere Erleuchtung, etwas Anderes innere Offenbarung. Diese ist eine Rede Gottes an den Geist, welche die zu enthüllende Wahrheit selbst enthält; jene kann darauf beschränkt sein, die Kräfte des Geistes zu stärken und zu erhöhen, um die äußere Offenbarung als eine göttliche zu erkennen, und ihren Inhalt in geeigneter Weise aufzufassen. Nicht nur ist sie also nicht überflüssig, sondern auch je nach der Beschaffenheit der Offenbarung und desjenigen, dem sie verkündigt wird, nothwendig.

173. Hienach sind also auch die Schriftstellen, auf welche man sich für die unmittelbare Offenbarung beruft, zu erklären. Es ist in ihnen von der innern Erleuchtung des h. Geistes die Rede, in Folge deren wir durch das Wort des Glaubens über alles belehrt werden, und es wird nicht diese Erleuchtung der

---

1) Quomodo credent ei, quem non audierunt? quomodo autem audient sine praedicante? quomodo vero praedicabunt nisi mittantur?
Rom. 10, 14. 15.

äußeren Offenbarung entgegengestellt, um diese für überflüssig zu erklären, sondern die Erkenntniß, welche wir gerade aus dieser vermittelst der innern Gnade erhalten, als so reichlich geschildert, daß wir keines andern rein menschlichen Unterrichts bedürfen. Der h. Johannes redet gleich im Anfange des Sendschreibens, aus dem jene Worte von der geistigen Salbung entlehnt sind, mit vielem Nachdruck von der Verkündigung des Evangeliums durch die Apoßel, und eben dem, was er von der Salbung sagt, geht die Ermahnung voraus, daß die Gläubigen an der Wahrheit, die sie von Anfang vernommen haben [1]), festhalten, damit sie mit dem Sohne und Vater vereinigt bleiben. Dieses Festhalten am verkündigten Worte also vorausgesetzt, wird die Salbung des h. Geistes sie über alles belehren, und wider die Verführung der Irrlehrer schützen. — Ebenso beginnt der h. Paulus das Hauptstück, worin er vom geistigen Menschen, der alles beurtheile, redet, von der Predigt, durch welche er die verborgene Weisheit Gottes verkündigt habe, und fügt sodann hinzu, daß jedoch nicht der sich selbst überlassene, sondern nur der vom Geiste Gottes erleuchtete Mensch jene Weisheit zu fassen im Stande sei. So setzt also auch hier die innere Erleuchtung die äußere Offenbarung voraus, und wird nicht jene dieser, sondern die durch beide bedingte Weisheit des Christen der Weltweisheit, die vor Gott Thorheit ist, entgegengestellt. — Auch der Heiland schließt, wenn er sich unsern alleinigen Lehrer nennt, zwar diejenigen aus, welche ohne Sendung und Weihe von oben reden, was der eigene Sinn ihnen eingibt, aber wahrlich nicht jene, zu denen er selber sprach: „Gehet hin und lehret alle Völker.“ Denn von ihnen heißt es, wie vom Propheten des alten Bundes: „Siehe, ich habe meine Worte dir in den Mund gelegt.“ (Jerem. 1, 9.) Durch sie also spricht der göttliche Lehrer selbst, und darum fügte er bei der ersten Sendung der Jünger die Versicherung bei: „Wer euch hört, hört mich: wer euch verachtet, verachtet mich.“ (Luk. 10, 16.) Wenn es endlich von den Auserwählten heißt, daß sie die Stimme ihres himm-

1) Vos quod audistis ab initio, in vobis permaneat. Si in vobis permanserit, quod audistis ab initio, et vos in Filio et Patre manebitis. 1. Joan. 2, 24.

lischen Hirten vernehmen und erkennen, so mag dies immer auch von der innern Stimme der gnadenreichen Anregung ihres Herzens und dem erleuchteten Urtheil zu verstehen sein: es gilt dennoch zunächst und hauptsächlich von der Anerkennung und gläubigen Annahme der Predigt des Evangeliums. Denn jenen Worten: „Meine Schaafe hören meine Stimme" — gehen diese vorher: „Ich rede zu euch und ihr glaubet nicht: die Werke, die ich im Namen meines Vaters thue, sie legen Zeugniß von mir ab. Aber ihr glaubet nicht, weil ihr nicht von meinen Schaafen seid." (Joh. 10, 25.)

174. Genügt aber nicht auch die bloße Erfahrung, den Irrthum, von dem wir reden, zu widerlegen? Wenn schwärmerische Pietisten vorgeben, die Stimme Gottes in sich zu vernehmen, und mit Sicherheit von ihren eigenen Gedanken zu unterscheiden; so bezeugen die übrigen Anbeter Christi, und unter ihnen jene, welche durch Weisheit und Heiligkeit sich die Verehrung aller Zeiten erworben haben, das Gegentheil. Es reicht hin, an die Apologeten der ersten Jahrhunderte und an die Väter der Kirche, die ihnen nachfolgten, zu erinnern. Oder haben nicht jene, um den christlichen Glauben wider die Heiden und Juden, und diese, um die katholische Wahrheit wider die Irrgläubigen zu vertheidigen, sich stets auf die schriftliche und mündliche Ueberlieferung des göttlichen Wortes, die sich in der Kirche erhalten habe, berufen? Mögen auch manche Hochbegnadigte früherer und späterer Zeiten göttlicher Offenbarungen, die ihnen selbst zu Theil geworden, erwähnen; ihren Glauben an die christlichen Wahrheiten gründeten sie deßhalb niemals auf diese, sondern einzig auf das apostolische in der Kirche fortdauernde Lehramt. Wie sehr unter anderen der h. Augustin, der oftmals auf diesen Gegenstand zurückkommt [1]), die Anmaßung, von Gott selbst belehrt zu werden, mißbilligte, kann man aus Folgendem abnehmen. Er tadelt nicht etwa bloß die Irrgläubigen, welche, was sie durch göttliche Erleuchtung in den h. Büchern zu finden wähnten, den Lehren der allgemeinen Kirche entgegenstellten, sondern auch die frommen Rechtgläubigen, welche,

1) Contra epist. Manich. c. 4. et 14. De utilitate credendi. Conf. l. 11. c. 3. De doctr. christ. prooem.

um die Schrift zu verstehen, keines menschlichen Unterrichts zu bedürfen meinten. Wenn einem h. Antonius ohne andere Unterweisung denn jene, welche er vom Geiste Gottes erhielt, das Verständniß der h. Urkunden verliehen wurde; so dürfen deßhalb die Christen nicht versäumen, sich in Demuth von Menschen belehren zu lassen: wie ja auch die christliche Jugend in den Sprachen unterrichtet wird, obschon die Apostel vom h. Geiste mit der Kenntniß aller Sprachen ausgerüstet wurden. Und gewiß, so fährt der h. Lehrer fort, wenn wir solchen Versuchungen eines vermessenen Vertrauens auf höheren Beistand nachgäben, könnten wir zuletzt auch durch die Schlauheit des Bösen dahingebracht werden, weder dem Unterricht und der Predigt in der Kirche beizuwohnen, noch auch die heiligen Bücher zu lesen; statt dessen nämlich erwartend, daß wir, wie der Apostel, bis in den dritten Himmel verzückt würden, um dort unaussprechliche Worte zu hören, oder den Heiland zu schauen und vielmehr von ihm, als von Menschen das Evangelium zu vernehmen [1]).

Man sieht aber auch unschwer ein, mit welchem Rechte der h. Augustin in dieser Versuchung ebenso viel Gefahr als Hochmuth findet. Denn welche einen solchen unmittelbaren Verkehr mit Gott zu haben vermeinten, wären offenbar allen Täuschungen der Einbildungskraft und allem Betruge der Hölle preisgegeben, es sei denn, daß sie die falschen Offenbarungen von den ächten mit Sicherheit zu unterscheiden vermöchten, und auch in der Auslegung der letzteren vor jedem Irrthum beschützt würden. In der Voraussetzung also, daß die unmittelbare Offenbarung der gewöhnliche Weg sei, auf dem Gott die Gläubigen zur Erkenntniß der Wahrheit führe, würden diese entweder in der größten Gefahr sich zu

---

1) Ne tentemus eum, cui credimus, ne talibus inimici versutiis et perversitate decepti ad ipsum quoque audiendum Evangelium atque discendum nolimus ire in ecclesias aut codicem legere aut legentem praedicantemque hominem audire, et exspectemus rapi usque in tertium coelum sive in corpore sive extra corpus, sicut dicit Apostolus, et ibi audire ineffabilia verba, quae non licet homini loqui, aut ibi videre Dominum Jesum Christum, et ab illo potius, quam ab hominibus audire Evangelium. — Caveamus tales tentationes superbissimas et periculosissimas... De doctr. christ. Prooem. n. 5.

verirren schweben, oder sie müßten sämmtlich während ihres ganzen Lebens gleich den Aposteln und Propheten während ihres Lehramtes unfehlbar sein. Daß es aber Gott nicht gefallen hat, eine solche Ordnung der Dinge einzuführen, beweist nichts mehr, als die offenkundigen und traurigen Verirrungen derer, welche sie behaupten.

III.

Die Glaubwürdigkeit des Evangeliums kann und soll der Schrift gemäß durch Nachdenken erkannt werden.

175. Nach der Lehre der katholischen Vorzeit umfaßt das Wissen, welches dem Glauben vorhergeht, außer der Erkenntniß des wahren Gottes und seiner Vorsehung insbesondere die Gründe, aus denen wir schließen müssen, daß er es ist, der sich uns im Christenthum offenbart. Und von diesem Wissen wird behauptet, daß es zum Glauben hinführe d. i. mit der Gnade zu seiner Entstehung mitwirke, daß es aber auch in denen, welche bereits glauben, zur Befestigung ihres Glaubens diene. Sehen wir nun, ob was die h. Urkunden selbst von der ersten Verbreitung des Glaubens lehren, hiemit nicht vollkommen übereinstimme.

Als am Pfingstmorgen der h. Geist über die Jünger gekommen war und sie mit seinem Feuer umgewandelt und erfüllt hatte, strömte die Menge herbei und staunte über das Wunder der Sprachengabe, von dem sie Zeuge war. Jener aber, auf welchem als einem lebendigen Felsen die Kirche sollte erbaut werden, redet sie an. Womit beginnt er? Sie sollen in dem, was vor ihren Augen vorgeht, das Wirken Gottes, des Allmächtigen, aber zugleich die Erfüllung der großen Weissagung anerkennen, der Weissagung, daß der Tag kommen werde, an dem Gott seinen Geist unter Zeichen und Wundern in Fülle ausgieße, und jedem, der ihn anrufe, zum Heile verhelfe. Damit sie aber dieses Heil in dem einzigen Mittler Jesus suchen, erinnert er sie an die vielen wunderbaren Thaten und Begebenheiten, die Gott durch ihn in ihrer Mitte gewirkt. Zwar ist er durch die Hände der Gottlosen an's Kreuz geschlagen und getödtet worden;

aber daß dies nicht in Folge seiner Schwäche, sondern eines ewigen Rathschlusses Gottes geschehen, beweist das größte aller Wunder, seine Auferstehung von den Todten. Auch diese war von den Propheten vorher verkündigt. Denn nicht von sich konnte David, der bis auf diesen Tag im Grabe liegt, sondern nur in der Person Desjenigen, den er vorbildete, sprechen: „Mein Fleisch ruht in der Hoffnung, denn du wirst meine Seele nicht in der Unterwelt lassen, noch zugeben, daß dein Heiliger die Verwesung schaue.“ (Ps. 15, 9. 10.) Daß aber Christus auferstanden, davon sind alle Jünger Zeugen. Er ist durch die Macht Gottes erhöht, und zur Rechten des Vaters sitzend hat er den Geist, dessen Wirkungen sie sehen und hören, ausgegossen. „So sei denn das ganze Haus Israel vollkommen gewiß, daß Gott diesen Jesus zum Herrn und zum Christus gemacht hat.“ (Apostg. 2, 14—36.)

Ist es also nicht offenbar, daß der h. Geist, der hier aus dem Munde des ersten Glaubensboten spricht, die noch Ungläubigen zu dem Schlusse, den wir vernommen, durch Nachdenken, und zwar durch Nachdenken über die Wunder und Weissagungen führt? Und wenn wir uns nun erinnern, daß der Herr zu Petrus, als er zuerst eben jene Wahrheit, die dieser Schluß enthält, bekannte, die Worte sprach: „Selig bist du, denn nicht Fleisch und Blut, sondern mein Vater, der im Himmel ist, hat es dir geoffenbart“ (Mth. 16, 17); was müssen wir daraus folgern, wenn nicht, daß zur Entstehung des Glaubens natürliche Einsicht und göttliche Erleuchtung vereinigt wirken?

Ganz in derselben Weise, auf ein anderes Wunder und andere Prophezeihungen sich berufend, redet nun Petrus in der Halle Salomons von neuem zum Volke (Apostg. 3, 12—26), und später zum Cornelius und seinem Hause (Apostg. 10, 37—43), und ebenso Paulus zu den Juden in Antiochien (Apostg. 13, 17—42). Es berichtet aber die h. Schrift nicht bloß von diesen Predigten der Apostel, sondern auch von dem Eifer, womit jene, die ihnen Gehör gaben, in dem Worte Gottes forschten, um zu sehen, „ob sich die Sache so verhalte“ [1]).

---

1) Qui (Paulus et Sila) cum venissent (Beroeam), in synagogam Judaeorum introierunt. Hi autem erant nobiliores eorum (iis), qui sunt

1) Sie wollten aber die anerkannten Quellen der Offenbarung aufsuchen.

Bei allen diesen bedurfte es keines andern Beweises, als daß Gott, nachdem er oft und in vielerlei Weise zu den Vätern durch die Propheten gesprochen, in diesen Tagen, der Fülle der Zeiten, zu uns durch seinen Sohn geredet; aber vor den Heiden mußte die Verkündigung der frohen Botschaft von der Lehre über den einen wahren Gott beginnen. Und so hören wir den Apostel zu Lystra sie ermahnen, daß sie „von den nichtigen Götzen sich zum lebendigen Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat, bekehren", (Apostg. 14, 14) und zu Athen versichern, daß er gekommen sei, den Gott, welchen sie, ohne ihn zu kennen, ehrten, zu verkündigen. (Ebend. 17, 23). Aber dort, wie hier unterstützt er diese Grundlehre aller Religion mit Gründen. Gott hat zwar die heidnischen Völker in ihrer Unwissenheit, ohne ihnen nämlich Propheten und Lehrer zu senden, aber darum doch auch unter ihnen sich nicht unbezeugt gelassen. Denn „er spendete seine Wohlthaten vom Himmel, Regen und fruchtbare Zeiten gebend und mit Speise und Freude aller Herzen erfüllend." Er waltete wie in der Natur, so in dem Menschengeschlechte; wollte und konnte von allen gefunden werden. „Denn er ist keinem fern: in ihm leben, weben und sind wir; sind ihm, wie auch griechische Dichter sangen, unserer geistigen Natur nach anverwandt. Ebendeßhalb also dürfen wir die Gottheit nicht in den leblosen Götzen, welche menschliche Kunst erfunden und gebildet hat, suchen."

So wurden also die Wahrheiten der Religion von den Aposteln in eben der Weise, welche die Theologen lehren, begründet. Durch Nachdenken über die Natur und den Menschen sollen wir den einen wahren Gott und seine Eigenschaften, und durch die Beachtung der Wunder und Weissagungen seine Offenbarung in Jesus Christus erkennen.

176. Aber wenden wir uns zu dem göttlichen Gründer unsers Glaubens selber, und das um so mehr, als die Gegner nicht anstehen zu behaupten, daß derselbe keinen Glauben, der sich auf Wunderthaten gründe, gewollt habe. Denn das soll in den rügenden Worten liegen: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht"; (Joh. 4, 48) und in dem Tadel, den er

Thessalonicae, qui susceperunt verbum cum omni aviditate, quotidie scrutantes Scripturas, si haec ita se haberent. Act. 17, 10. 11.

über Thomas aussprach: „Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt: selig sind, die nicht sehen und doch glauben." (Joh. 20, 29). Keinen andern Glauben wolle Christus, als der auf innere Erleuchtung oder Erfahrung sich stütze; darum sage er: „So jemand den Willen dessen thun will, der mich gesandt hat; wird er inne werden, ob meine Lehre von Gott sei, oder ob ich aus mir selber rede." (Joh. 7, 17).

Aber wozu wirkte denn der Heiland so viele Wunder? etwa bloß, um wohlzuthun? Man könnte dies von jenen annehmen, die er vor wenigen Zeugen verrichtete, zumal er mitunter den Geheilten verbot, von ihm zu reden. Allein wenn dies nicht in einzelnen Fällen aus besonderen Gründen geschah, sondern der Herr überhaupt wollte, daß sein wunderthätiges Wirken dem Volke verborgen bleibe; weßhalb vollbrachte er denn die meisten und größten Wunder im Angesichte des Volkes oder doch vor vielen Zeugen? Er wollte nicht gerade, entgegnet man, daß dieselben verborgen blieben; aber er beabsichtigte auch nicht, durch sie zum Glauben zu bewegen, sondern nur, die Aufmerksamkeit auf seinen Lehrvortrag zu erwecken. Eine wunderliche Ausrede, deren sich jedoch auch ein Fichte nicht geschämt hat. Aber vernehmen wir die Antwort aus dem Munde unsers Herrn selbst. „Als Johannes im Gefängniß die Werke Christi hörte, sandte er zwei aus seinen Jüngern, und ließ ihm sagen: Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir einen Andern erwarten? Und Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Gehet hin und verkündet dem Johannes, was ihr gehört und gesehen habt. Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt, Taube hören, Todte stehen auf, Armen wird das Evangelium gepredigt, und selig ist, wer an mir sich nicht ärgert." (Matth. 11, 2—6). So spricht er, und soll nicht beabsichtigt haben, daß man der Wunder wegen an seine göttliche Sendung glaube! Welchen Sinn haben denn die Worte, mit welchen er schließt, wenn nicht: Selig, wer sich durch das, was ihm an mir mißfällt, durch die Reinheit der Sitten, die ich fordere, durch die Verachtung der Welt und die Liebe zum Kreuze, zu der ich ermahne, durch die Erhabenheit der Geheimnisse, die ich verkündige, nicht abhalten läßt zu glauben, sondern aus meinen Werken meine Sendung erkennend, bereitwillig sich Gott, der

ihm in mir sich offenbarend entgegenkommt, mit all seinem Sinnen, Dichten und Trachten unterwirft.

Nun kommt dazu noch, daß der Herr, auch bevor er Wunder wirkte, ausdrücklich erklärte, er wirke sie in dieser Absicht. Die Schriftgelehrten ärgerten sich wie an manchem Andern, so besonders daran, daß er zu dem Gichtbrüchigen sprach: „Sei getrost, mein Sohn, deine Sünden werden dir vergeben." Was also der Herr? „Damit ihr wisset," spricht er zu ihnen, „daß des Menschen Sohn auf Erden Macht habe, die Sünden zu vergeben — Steh auf, nimm dein Bett und geh in dein Haus." (Matth. 9, 6).

177. Weil jedoch die Stellen, die man entgegensetzt, aus dem Evangelium des h. Johannes genommen sind, und man sich überhaupt auf diesen Apostel, als welcher den Geist der Lehre Jesu vollkommner aufgefaßt habe, zu berufen pflegt; so wollen auch wir vorzüglich bei ihm Belehrung suchen. — Es ist anerkannt, daß Johannes durch Verfolgung eines bestimmten Zweckes dem Ganzen seiner Erzählung eine strengere Einheit verlieh. Da er nun selbst mit ausdrücklichen Worten erklärt, daß jener Zweck eben dieser war, Glauben an Jesus als den erwarteten Christus und den Sohn Gottes zu erwecken (20, 31); so läßt sich schon daraus wenigstens dies folgern, daß, je mehr er bedacht war, pragmatisch zu erzählen, desto mehr auch beabsichtigen mußte, durch Nachdenken zum Glauben zu führen. Allein er berichtet mehr Reden und weniger Thaten des Herrn, und so behauptet man denn, daß Johannes, wenn auch durch Nachdenken, doch nur durch Nachdenken über den Inhalt der Lehre Jesu zur Anerkennung derselben vermögen wolle. Das also haben wir zu erwägen.

Um so leichter aber können wir über diese Frage Aufschluß erhalten, als gerade der Glaube nicht selten Gegenstand dieser Reden des Erlösers ist. Bald erhebt er den Werth des Glaubens, ihm die höchsten Güter verheißend, bald beklagt er sich über den Unglauben, seine wahre Quelle aufdeckend. Dieser gereiche den Juden darum zum Vorwurf, weil sie so starke und so augenscheinliche Gründe zu glauben hätten, daß nur irdische Gesinnung und Verhärtung im Bösen sie davon abhalten könnten. Sehen wir also, welcher Art diese Gründe sind. Bei Gelegenheit der Heilung

des dreißigjährigen Kranken redet der Herr zu den Juden von seiner innigsten Vereinigung mit dem Vater, in dem und durch den er solche Werke verrichte; und viel größere Werke, über die sie staunen werden, das Weltgericht und die Auferweckung aller Todten verkündend, preist er das glückselige Loos des Glaubenden: „denn er kommt nicht in's Gericht, sondern ist vom Tode zum Leben übergegangen." Hier nun erklärt der Heiland zunächst, daß er Glauben an sein Wort fordert, weil es das Wort dessen ist, der ihn gesandt hat [1]), und er wiederholt dies bei anderer Gelegenheit, betheuernd, daß er rede, was er von Gott dem Wahrhaftigen vernommen habe [2]). Sein Wort also wird jene richten, die es ungläubig verachten: denn es ist nicht sein, sondern Gottes Wort [3]). Aber er fordert nicht, daß sie eben dies ihm auf seine bloße Versicherung hin glauben. Auch auf das Zeugniß des Johannes, so ehrwürdig es den Juden sein müßte, will er sich nicht berufen: er hat ein größeres Zeugniß für sich: „Die Werke, welche der Vater mir verliehen hat zu vollbringen, diese Werke, die ich thue, sie geben Zeugniß von mir, daß der Vater mich gesandt hat" [4]). Und der Vater selbst hat, theils in eben diesen Worten und andern wunderbaren Erscheinungen, besonders bei der Taufe Jesu, theils durch die Propheten des alten Bundes Zeugniß von seinem Sohne gegeben. Aber so laut diese Stimme und so sichtbar seine Offenbarung war, die Juden haben nicht darauf geachtet. Weil sie also Dem, welchen er gesandt hat, nicht

1) Qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum. Amen, amen dico vobis, quia, qui verbum meum audit, et credit ei, qui misit me, habet vitam aeternam, et in judicium non venit, sed transiit a morte ad vitam. Joan. 5, 24.

2) Qui misit me verax est, et ego, quae audivi ab eo, haec loquor in mundo. Ibid. 8, 26. cf. v. 46. 47.

3) Qui credit in me, non credit in me, sed in eum, qui misit me.... Qui spernit me et non accipit verba mea; habet, qui judicet eum; sermo, quem locutus sum, ille judicabit eum in novissimo die. Quia ego ex me ipso non sum locutus, sed qui misit me, Pater, ipse mihi mandatum dedit, quid dicam et quid loquar. Ibid. 12, 44. 48. 49.

4) Ego autem habeo testimonium majus Joanne. Opera enim, quae dedit mihi Pater, ut perficiam ea, ipsa opera, quae ego facio, testimonium perhibent de me, quia Pater misit me. Ibid. 5, 36.

glauben, wird auch das Wort des Vaters, das sie durch Moses und die Propheten empfingen, in ihnen nicht fortdauern [1]). Sie forschen in den h. Schriften, weil sie in ihnen das ewige Leben zu haben glauben. So müßten sie also, um dieses Lebens theilhaftig zu werden, zu ihm kommen: denn eben die h. Schriften legen Zeugniß von ihm ab [2]). Und deßhalb wird auch nicht sowohl er, als Moses sie beim Vater anklagen. Denn wenn sie Moses glaubten, würden sie auch ihm, von dem Moses geschrieben hat, glauben [3]). — Warum aber verharren die Juden so lautem und vielfachem Zeugnisse zum Trotz im Unglauben? Weil sie keine Liebe zu Gott haben, sondern nach Ehre und Ansehen bei den Menschen trachten [4]).

Da haben wir also in einer ausführlichen Rede des Herrn und beim Evangelisten Johannes die gewöhnliche Lehre der Theologen allen ihren Punkten nach. Der höchste Grund unsers Glaubens ist Gott, der Wahrhaftige; daß aber Gott, der Wahrhaftige, zu uns in Jesus Christus rede, die Thatsache der Offenbarung, sollen wir aus den Wundern, die er wirkte, und aus den erfüllten Verheißungen des alten Bundes erkennen. So überzeugend jedoch diese Beweisgründe an sich sind, kann dennoch der Mensch sie mißachtend im Unglauben sich verhärten.

Aber nicht bloß an der eben betrachteten Stelle beruft sich der Herr auch im Evangelium des h. Johannes auf seine Werke. Oder lesen wir dort nicht die so nachdrücklichen Worte: „Thue

---

1) Et qui misit me, Pater, ipse testimonium perhibuit de me; neque vocem ejus unquam audistis, neque speciem ejus vidistis; et verbum ejus non habetis in vobis manens: quia quem misit ille, huic vos non creditis. Joan. 5, 37. 38.

2) Scrutamini Scripturas, quia vos putatis in illis vitam aeternam habere: et illae sunt, quae testimonium perhibent de me: et non vultis venire ad me, ut vitem habeatis. v. 39. 40.

3) Nolite putare, quia ego accusaturus sim vos apud Patrem; est, qui accusat vos, Moyses, in quo vos speratis. Si enim crederetis Moysi crederetis forsitan et mihi: de me enim ille scripsit. v. 45. 46.

4) Sed cognovi vos, quia dilectionem Dei non habetis in vobis.... Quomodo vos potestis credere, qui gloriam ab invicem accipitis, et gloriam, quae a solo Deo est, non quaeritis? v. 42. 44.

ich die Werke meines Vaters nicht, so möget ihr mir nicht glauben, thu' ich sie aber, und wollt ihr mir nicht glauben, so glaubet den Werken, damit ihr erkennet und glaubet, daß der Vater in mir ist, und ich im Vater bin." (10, 37. 38.) Und selbst zu den Aposteln spricht er noch am Vorabend seines Leidens in derselben Weise: Glaubet ihr nicht, daß ich im Vater bin, und daß der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir selbst. Und der Vater, der in mir wohnt, er auch thut die Werke. Glaubet ihr nicht, daß ich im Vater bin, und der Vater in mir ist? So glaubet denn um der Werke willen." (14, 10—12.) Ja was noch mehr ist, der Heiland erklärt, die Juden würden dadurch, daß sie ihn verwerfen, keine Schuld auf sich geladen haben, wenn er nicht zu ihnen — im Namen seines Vaters — geredet, und seine Sendung durch Werke, die kein Anderer je gethan, bewährt hätte. Nun aber, da sie diese Werke gesehen, finden sie keine Entschuldigung, ihn und in ihm Gott gehaßt zu haben, sondern erfüllen das prophetische Wort: „Ohne Ursache hassen sie mich" [1]).

Es ist somit offenbar, daß unser Herr und Heiland keinen andern Glauben fordert, als dem die Einsicht vorleuchtet, daß aus ihm Gott der Allwahrhaftige rede, und es ist ebenso offenbar, daß er uns, um diese Einsicht zu erhalten, vornehmlich auf die Wunder und die Weissagungen hinweist.

178. Aber was hat man ausgedacht, um so klaren Aussprüchen der Schrift ihre Beweiskraft zu nehmen? Man sagt, unter den Werken, von denen Christus rede, seien nicht Wunder- sondern Tugendwerke zu verstehen. Indessen erstlich beruft sich der Heiland nicht bloß auf seine Werke, sondern auch auf die Weissagungen. Sodann würde immer wahr bleiben, daß wir

1) Si non venissem et locutus fuissem eis, peccatum non haberent: nunc autem excusationem non habent de peccato suo. Qui me odit, et Patrem meum odit. Si opera non fecissem in eis, quae nemo alius fecit, peccatum non haberent, nunc autem et viderunt, et oderunt et me et Patrem meum. Sed ut adimpleatur sermo, qui in lege eorum scriptus est: Quia odio habuerunt me gratis. (ps. 68, 5.)
Joan. c. 15, 22—25.

nicht aufgefordert werden, die Lehre Christi als eine göttliche anzunehmen, weil wir, wie die Rationalisten wollen, ihre innere Wahrheit durchschauen, noch auch, wie die Pietisten schwärmen, weil ihre Göttlichkeit sich von selbst unserm Innern offenbart, sondern weil wir aus äußeren Thatsachen, die wir beobachten und beurtheilen können, folgern müssen, daß die Versicherung Jesu, Gott rede aus ihm, auf Wahrheit beruhe. An die Stelle der Wunder würde als eine solche Thatsache der heilige Wandel des Herrn treten, und seine Worte den Sinn erhalten: „Betrachtet mein ganzes Leben und Wirken unter euch, und urtheilt, ob auf mich der Verdacht eines gotteslästerlichen Betruges fallen könne." — Allein es lassen sich die angeführten Stellen ganz und gar nicht anders als von den Wundern verstehen; und wie unnatürlich es ist, sie von den Werken der Frömmigkeit zu deuten, läßt sich schon daraus abnehmen, daß eine solche Auslegung vor den Rationalisten unserer Tage niemanden in den Sinn gekommen ist. Indeß nicht nur gesucht und unnatürlich, sondern ganz unmöglich ist diese Deutung. In der ersten Stelle nimmt ja der Heiland eben von einem Wunder Veranlassung über die Werke, die Zeugniß von ihm geben, zu reden, und bezeichnet als größere Werke, die ihm der Vater übergeben habe, das Weltgericht und die Auferweckung der Todten. So müssen also auch die ersteren jener Ordnung angehören, in welcher sich nicht sowohl Tugend und Frömmigkeit, als göttliche Macht und Größe offenbaren. In einer der folgenden Stellen aber schließt sich an die Worte: „So glaubet denn um meiner Werke willen", — die Verheißung an: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wer an mich glaubt, der wird auch die Werke thun, die ich thue, und er wird noch größere thun". (14, 12.) Daß apostolische Männer im Glauben und im Namen Jesu größere Wunder wirken, als er selbst während seiner irdischen Wallfahrt gewirkt hat, kann nicht anstößig sein; aber werden etwa auch Gläubige Jesus Christus an Heiligkeit übertreffen? Ist also in diesen beiden Stellen offenbar von den Wundern die Rede, so müssen wir auch die beiden andern, in denen derselbe Gedanke ausgesprochen wird, von denselben verstehen.

179. Wenden wir uns nun von den Reden Jesu zu den Thaten, die Johannes berichtet; so dürfen wir, weil auch sie

meistens Wunder oder doch mit Wundern verbunden sind, auch hier fragen, zu welchem Zwecke sie vom Evangelisten erzählt werden. Nicht, um durch sie Glauben zu erwecken, antwortet man, sondern um auf die Lehre Jesu aufmerksam zu machen. — Wenn man nicht wüßte, wie groß besonders in den Gelehrten jenes Sträuben wider den Glauben an eine übernatürliche Ordnung zu sein pflegt, und wie sehr dasselbe das Urtheil gefangen hält; so würde man es unbegreiflich finden, wie Männer, die das Evangelium des h. Johannes nur mit einiger Besonnenheit durchlesen, eine solche Ansicht aufstellen könnten. Es ist wahr, Johannes berichtet wenigere Ereignisse und Thaten Jesu, als die übrigen Evangelisten; aber sehr umständlich erzählt er gerade jene beiden Wunderwerke, von welchen wie die Väter so die Theologen am öftersten reden, weil in ihnen die göttliche Allmacht ganz besonders sich kund giebt, — nämlich die Heilung des Blindgebornen (K. 9.) und die Auferweckung des Lazarus. (K. 11.) Wer kann nun mit unbefangenem Sinn diese Erzählungen lesen, ohne überzeugt zu werden, daß Johannes gerade zu dem Ende so ausführlich wird, und so viele Umstände hervorhebt, um zu zeigen, daß jene wunderbaren Thaten Jesu alle Juden und insbesondere die Pharisäer und Schriftgelehrten ebenso wohl als die Jünger und die übrigen Gutgesinnten hätten zum Glauben bewegen müssen? Aber wie, wenn nun dieses von dem letzteren, der Auferweckung des Lazarus, überdies mit aller Bestimmtheit erklärt wird? Sagte doch der Herr zu den Aposteln: „Lazarus ist gestorben, und ich freue mich euretwillen, daß ich nicht dort war, damit ihr glaubet." (v. 15.) Wer kann in diesen Worten einen andern Sinn finden als: „damit seine Auferstehung euren Glauben noch mehr belebe, als es seine Heilung gethan haben würde." Und im Gebet am schon eröffneten Grabe spricht Jesus: „Vater ich danke dir, daß du mich erhört hast. Ich zwar wußte, daß du mich allezeit erhörest; aber des umstehenden Volkes wegen hab' ich es gesagt, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast." (v. 42.) So wirkte er also das Wunder nicht, um sie aufmerksam auf seine Reden zu machen, sondern redete, um sie aufmerksam auf den Zweck und die Bedeutung des Wunders zu machen: und dieser Zweck ist, daß sie an seine Sendung glauben.

Es ist ferner nicht zu übersehen, was der Evangelist von dem Erfolg der Wunder Jesu berichtet. Die Erzählung des ersten beschließt er mit den Worten: „Diesen Anfang der Zeichen machte Jesus zu Cana in Galiläa, und offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn.“ (2, 11.) Der Herr offenbarte also seine (unsichtbare) Herrlichkeit durch das (sichtbare) Wunder; und lag etwa die Wirkung dieser Offenbarung, daß die Jünger durch den Glauben jene seine Herrlichkeit anerkennten, nicht in seiner Absicht? Dieselbe Frage könnten wir stellen, wenn auch bei anderer Gelegenheit der Evangelist den Glauben als die Wirkung der gesehenen Wunder hervorhebt; (2, 23.—4, 53.) wenn Nikodemus zum Herrn spricht: „Wir wissen, daß du ein von Gott gekommener Lehrer bist; denn niemand kann die Wunder wirken, die du wirkest, es sei denn Gott mit ihm“; (3, 2.) und wenn es später heißt: „Vom Volke aber glaubten viele an ihn, und sprachen: Wird denn Christus, wenn er kommt, mehr Wunder thun, als dieser thut?“ (7, 13.) Aber daß der Glaube an Christus auf diesem Wege entstehen konnte und sollte, spricht der Evangelist noch deutlicher durch den Tadel derer, die nicht glaubten, aus: „Obwohl er nun so große Zeichen vor ihnen gewirkt hatte, glaubten sie doch nicht an ihn, damit die Rede des Propheten Isaias erfüllt würde, da er sprach: Herr, wer glaubt unserm Worte, und der Arm des Herrn, wem ist er kund geworden? Deßhalb konnten sie nicht glauben, weil wiederum Isaias sprach: Er hat ihre Augen verblendet und ihr Herz verstockt, daß sie mit den Augen nicht sehen, und mit dem Herzen nicht verstehen, und sich nicht bekehren, und ich sie nicht heile.“ (12, 37—40.) Aus dieser Stelle geht von neuem hervor, daß wir, um glauben zu können, der Gnade bedürfen: denn weil Gott diese ihnen ihrer schlechten Gesinnung wegen entzog, konnten die Juden nicht glauben; aber es geht ebenso wohl daraus hervor, daß jene, welchen die Gnade zu Theil wird, dennoch dadurch, daß sie mit den Augen sehen, und in ihrem Geiste verstehen, also durch Beobachtung und Nachdenken zum Glauben kommen. Gegenstand dieses Beobachtens und Denkens sollten aber nach dem Evangelisten vorzüglich die Wunder sein. Und wenn darüber nach alle diesem noch ein Zweifel übrig sein könnte, so hören wir

wenigstens was Johannes gegen Ende seines Evangeliums sagt: „Noch viele andere Zeichen hat Jesus vor den Augen seiner Jünger gethan, die nicht in diesem Buche geschrieben sind. Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, Jesus sei Christus, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen" [1]). Und von diesem Evangelisten sagt und wiederholt man, er habe nicht gewollt, daß wir durch die Wunder Jesu zum Glauben bewogen würden! —

180. Was erwiedern wir also auf jene Stellen, die man aus demselben Evangelium uns entgegensetzt? Der Herr sprach zu dem Königlichen, der ihn bat, in sein Haus zu kommen, und seinen Sohn zu heilen: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubt ihr nicht"; (4, 48.) und zu Thomas: „Weil du gesehen hast, hast du geglaubt; selig sind, die nicht sehen und doch glauben." (20, 29.) Als ein sicheres Mittel aber, die Göttlichkeit seiner Lehre zu erkennen, gab er den guten Willen, sie zu befolgen an. – Wir erwiedern, daß man aus alle diesem höchstens folgern könnte, Wunder seien nicht die einzigen Kennzeichen der Offenbarung; es gebe noch andere weniger augenscheinliche, und dennoch zuverläßige. Aber selbst dieses, — so wahr und anerkannt es übrigens ist, — liegt erstlich nicht in jenen Worten, welche der Heiland zu dem Königlichen sprach. Natürlicher und befriedigender ist die gewöhnliche Erklärung, daß durch dieselben diejenigen getadelt werden, welche um zu glauben, mit eigenen Augen Zeichen und Wunder sehen wollen. Aus dem Schlusse der Erzählung: „Und er glaubte mit seinem ganzen Hause" — geht hervor, daß jener Königliche mit schwachem und unsicherm Glauben zum Heilande kam. Nachdem er aber auf das Wort desselben seinen Sohn von der schweren Krankheit geheilt sah, ergab er sich ihm mit entschiedenem Glauben. Es wird also nicht getadelt, daß er zu diesem sich durch Wunder bewegen ließ, sondern daß er sich nicht eher

1) Multa quidem et alia signa fecit Jesus in conspectu discipulorum suorum, quae non sunt scripta in libro hoc. Haec autem scripta sunt, ut credatis, quia Jesus est Christus Filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine ejus. Joan. c. 20. v. 30. 31.

bewegen ließ, bis er das Wunder in seinem eigenen Hause erfahren. —

Was aber die an den Apostel Thomas gerichteten Worte angeht, so erzählt der Evangelist Markus, daß auch die übrigen Apostel ihrer Ungläubigkeit wegen getadelt wurden. Dort aber lesen wir: „Er verwies ihnen, daß sie denen, die gesehen hatten, daß er auferstanden war, nicht geglaubt hätten"; (16, 14.) und sie verdienten diesen Verweis um so mehr, als ihnen der Herr wie sein Leiden so seine Auferstehung öfters vorhergesagt hatte. Werden also die Worte: „Weil du gesehen hast, Thomas, hast du geglaubt" — nur auf die Auferstehung Christi bezogen, so enthalten sie einen Tadel derjenigen, welche sich nicht entschließen, ein Wunder fürwahrzuhalten, bis sie es mit eigenen Augen sehen. Sind aber jene Worte vielmehr, wie mit dem h. Augustin, und dem h. Gregor die Scholastiker meistens annehmen [1]), von der Gottheit und Messiaswürde, welche Thomas durch den Ausruf: „Mein Herr und mein Gott" — bekannte, zu verstehen; so erhält die ganze Stelle diesen Sinn: „Weil du das Wunder meiner Auferstehung gesehen hast, glaubst du an mich, deinen Herrn und Gott, und du thust wohl daran: aber glücklich zu preisen sind jene, die ohne dieses oder ähnliche Wunder zu sehen, zum selben Glauben, den du bekennst, gelangen." Auf welchem Wege diese zum Glauben geführt werden, ist in diesen Worten des Herrn nicht

---

1) Videbat tangebatque hominem et confitebatur Deum, quem non videbat neque tangebat. Sed per hoc quod videbat atque tangebat, illum jam remota dubitatione credebat.

S. Aug. Tr. in Joan. 121. cf. Tr. 79.

Cum Paulus Apostolus dicat: Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium; — profecto liquet, quia fides illarum rerum argumentum est, quae apparere non possunt. Quae etenim apparent, jam fidem non habent, sed agnitionem. Dum ergo vidit Thomas, dum palpavit, cur ei dicitur: Quia vidisti me, credidisti. Sed aliud vidit, aliud credidit. A mortali quidem homine divinitas videri non potuit. Hominem ergo vidit et Deum confessus est, dicens: Dominus meus et Deus meus. S. Greg. M. In Evang. hom. 26.

Thomas aliud vidit, aliud credidit, hominem vidit et Deum credens confessus est. — S. Thom. S. p. 2. 2ae q. 1. a. 4. ad 1. Cf. S. Thom. aliosque in l. 3. Dist. 24.

ausgesprochen; man hat aber gewiß kein Recht, dieselben im Widerspruch mit allen oben angeführten Stellen dahin zu deuten, daß wir ohne Rücksicht auf Wunder und andere äußere Beweise glauben sollen. Vielmehr erhebt Christus das Verdienst derjenigen, welche glauben, obschon sie solche Beweise nur durch die Berichte anderer erkennen. So müssen die Apostel ihn verstanden haben; denn, wie gezeigt wurde, sie berufen sich bei Verkündigung des Evangeliums allüberall auf Wunder und Weissagungen: am wenigsten aber hat Johannes selbst in den Worten Jesu einen andern Sinn gefunden; denn unmittelbar nach denselben folgt bei ihm jene Erklärung, er habe die Wunder Jesu geschrieben, damit wir glauben, daß er der Sohn Gottes sei, und durch diesen Glauben in seinem Namen das Leben haben.

Wenn endlich der Heiland spricht: „So jemand den Willen dessen thun will, der mich gesandt hat, wird er erkennen, ob meine Lehre von Gott sei, oder ob ich aus mir selber rede“; — so wird durch diese Worte zwar erklärt, daß dem Menschen, der eines guten Willens ist, das Licht der Erkenntniß nicht fehlen werde, aber die Art dieser Erkenntniß nicht bestimmt. Es ist damit, wollen wir sagen, weder ausgesprochen, daß er durch innere Offenbarung, noch daß er durch die Einsicht in ihre Wahrheit die Lehre Jesu als eine göttliche erkennen werde, und noch viel weniger, daß innere Erleuchtung oder eigene Einsicht äußere Glaubensgründe überflüssig machen. Der h. Augustin hält dafür, unter dem Willen dessen, der ihn gesandt habe, verstehe der Heiland den Willen Gottes, daß wir glauben; dem gemäß diese Worte den Sinn erhielten: wer dem Willen Gottes gemäß glauben will, der wird erkennen: nisi credideritis non intelligetis [1]. Aber passender möchte die Erklärung des h. Chrysostomus und Anderer sein: Wer aus seinem Herzen die Leidenschaften, welche den Verstand umdunkeln, verbannt, der wird — sowohl aus innern als aus äußeren Gründen — die Göttlichkeit meiner Lehre erkennen [2].

181. Allein wir werden durch die h. Schrift nicht bloß belehrt, daß die noch Ungläubigen durch Einsicht in die Gründe zu

1) In Joan. Tr. 29.
2) In Joan. Hom. 48.

glauben zum Glauben geführt, sondern auch daß die schon Gläubigen durch fortgesetzte Betrachtung jener Gründe im Glauben sollen befestigt werden. Um nicht ausschließlich vom neuen Bunde zu reden, so ist das Buch der Weisheit großentheils zu diesem Zwecke verfaßt. Es wird darin gezeigt, wie Gottes Dasein, Macht und Schönheit aus den Werken der Schöpfung erkannt werden kann, und ausführlich die Verwerflichkeit des Götzendienstes dargethan. Zugleich aber verbreitet sich der h. Verfasser über die vielen und großen Wunder, durch welche Gott sein Volk beschützte und verherrlichte, dessen Bedrücker aber und die Götzendiener züchtigte und mit Schmach bedeckte. Denn es waren besonders diese beiden Wahrheiten, an welche in den Israeliten der Glaube lebendig erhalten werden mußte: daß nur der eine Gott, der sich ihnen durch die Väter geoffenbart hatte, zu verehren sei, und daß dieser einzig wahre Gott mit ihnen einen Bund geschlossen, um einstens durch sie alle Völker zu beglücken. — Sind aber nicht auch in den Büchern Moses, den Psalmen und den Propheten unzählbar die Stellen, in welchen bald die Nichtigkeit der falschen Götter und die Schändlichkeit ihres Dienstes, dagegen die Größe und Majestät des wahren Gottes und das Glück ihn zu erkennen und anzubeten, in mancherlei Weise dargestellt, bald die Juden an den wundervollen Schutz, den sie erfahren, und an die schon erfüllten Verheißungen erinnert werden? — Sowohl die Wahrheiten also, welche der Glaube an die Offenbarung voraussetzt, (die praeambula fidei) als auch die Thatsachen, aus welchen die Aechtheit einer Offenbarung erkannt wird (die motiva credibilitatis), werden von der h. Schrift selbst oft und nachdrücklich vorgetragen; zu welchem andern Zwecke aber, wenn nicht damit durch ihre Beherzigung der Glaube vermehrt, oder, wenn er wankend geworden, wieder befestigt werde?

Dasselbe wird uns in den Schriften des neuen Bundes bestätigt. Denn nicht bloß vor denen, welche erst zum Glauben zu bewegen waren, redeten Christus und die Apostel von der Wahrhaftigkeit Gottes, dessen Wort sie verkündigten, und von den übernatürlichen Thatsachen, durch die er ihre Lehre als sein Wort bestätigte; sondern auch jene, die den Glauben bereits aufgenommen hatten, werden von den Aposteln an diese Beweggründe des Glau-

bens erinnert, und zwar mit allem Nachdruck und in der Weise, daß die Absicht, dadurch die Christen im Glauben zu bestärken, klar hervortritt. Wir haben schon bei anderer Gelegenheit (n. 116.) die Stelle betrachtet, wo der h. Johannes von dem Zeugniß Gottes und seiner Erhabenheit über jedes andere Zeugniß mit feierlichen Worten redet; was aber veranlaßt ihn dazu? Er hatte versichert, daß die Beobachtung der göttlichen Gebote nicht schwer sei, und als Grund angegeben: weil, wer aus Gott wiedergeboren ist, durch den Glauben die Welt überwindet. Dieses siegreichen Glaubens vorzüglicher Inhalt ist die Gottheit Jesu Christi [1]). Es hat aber Christus, der sich den Sohn Gottes nannte, ein dreifaches Zeugniß seiner Wahrhaftigkeit erhalten: bei seiner Taufe, als sich der Himmel über ihm eröffnete, die Stimme des Vaters erscholl, und der h. Geist sich in sichtbarer Gestalt auf ihn herabließ; bei seinem Tode, als die Sonne sich verfinsterte, die Erde erbebte, die Todten erstanden; und bei der Ausgießung des h. Geistes, der die Apostel sichtbar mit seinen Gaben ausrüstete, um unter allen Völkern des Erdkreises das Reich Jesu Christi zu gründen. Und dieses dreifache Zeugniß auf Erden, das seinem Ursprunge und Inhalte nach eines ist, entspricht dem Zeugniß des dreieinigen Gottes im Himmel [2]). Wenn wir also so Vieles auf das Zeugniß der Menschen fürwahrhalten, um wie viel mehr müssen wir an dem Zeugnisse Gottes, das größer ist, festhalten, auf daß wir des ewigen Lebens, das Gott uns in seinem Sohne gegeben hat, theilhaftig werden [3]). So will also der Apostel, daß die Christen

---

1) Mandata ejus gravia non sunt. Quoniam omne, quod natum est ex Deo, vincit mundum: et haec est victoria nostra, quae vincit mundum, fides nostra. Quis est, qui vincit mundum, nisi qui credit, quoniam Jesus est Filius Dei? 1 Joan. 5, 3—5.

2) Hic est, qui venit per aquam et sanguinem, Jesus Christus: non in aqua solum, sed in aqua et sanguine. Et spiritus est, qui testificatur, quoniam Christus est veritas. Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in coelo: Pater Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt. Et tres sunt qui testimonium dant in terra: Spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum sunt. v. 6—8.

3) Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est: quoniam hoc est testimonium Dei, quod majus est, quoniam testificatus

durch Erinnerung an die Ereignisse, in welchen Gott von Jesu Christo Zeugniß gegeben, und durch die Erwägung der Wahrhaftigkeit dieses Zeugnisses in sich den Glauben an Jesus als den Sohn Gottes und den Heiland der Menschen beleben, damit sie durch diesen Glauben zur Hoffnung des ewigen Lebens erhoben, die Welt, ihr Locken und ihr Drohen, verachtend, überwinden.

Von nicht geringerer Bedeutung für unsern Zweck ist eine sehr bekannte Stelle des Apostelfürsten Petrus. Er halte es, sagt er, für seine Pflicht, so lange er in diesem Leben weile, den Gläubigen die Lehren des Heils, obwohl sie in denselben unterrichtet, und jetzt in der Wahrheit befestigt seien, immer von neuem in's Gedächtniß zu rufen. Und weil er wisse, daß seine Auflösung nahe sei, so wolle er um so mehr sich bemühen, daß sie auch nach seinem Hinscheiden oftmals dessen, was sie von ihm vernommen, gedächten. Denn nicht als Anhänger einer Lehre, die Menschen ersonnen, habe er und die andern Apostel Jesum Christum verkündigt, sondern als Augenzeuge seiner Verherrlichung, da aus der himmlischen Glorie die Stimme erscholl: „Dieser ist mein geliebter Sohn; höret ihn" 1)! Und wenn man diesem Zeugnisse, als könnte ihm eine Täuschung zu Grunde liegen, mißtrauen sollte; so „haben wir noch ein festeres, das prophetische Wort" 2). Denn was vor Jahrhunderten von den Propheten geweissagt, und in den hh. Büchern mit Sorgfalt aufgezeichnet und bewahrt war; das ist vor einer Menge von Zeugen in unseren Tagen in Erfüllung gegangen. Daher sollen die Gläubigen auf diese Verheißungen achten, wie auf eine Leuchte am finstern Orte, wohl

---

est de Filio suo . . . Et hoc est testimonium, quoniam vitam aeternam dedit nobis. Et haec vita in Filio ejus est. Qui habet Filium, habet vitam. 1. Joan. v. 9—12.

1) Non enim doctas fabulas secuti notam fecimus vobis D. N. Jesu Christi virtutem et praesentiam: sed speculatores facti illius magnitudinis. Accipiens enim a Deo Patre honorem et gloriam voce delapsa ad eum hujusmodi a magnifica gloria: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui; ipsum audite. 2. Petr. 1, 16. 17.

2) Et habemus firmiorem propheticum sermonem: cui bene facitis attendentes tanquam lucernae in caliginoso loco, donec dies elucescat et lucifer oriatur in cordibus vestris. v. 19.

wissend, daß sie nicht von Menschen willkürlich erdacht, sondern vom Geist Gottes eingegeben worden [1]). — Wiederum also hören wir den Apostel sich auf die Wunder im Leben Jesu und auf die Weissagungen, die in ihm Erfüllung fanden, berufen; und wie er einst durch diese Gründe Juden und Heiden zum Glauben zu bewegen suchte, so will er hier, daß die Christen durch Erwägung derselben sich im Glauben stärken.

IV.

Dasselbe wird durch die kirchliche Ueberlieferung bestätigt.

182. Als wir von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung zu handeln anfingen, haben wir bereits nachgewiesen, daß die hh. Väter eine natürliche, von der Offenbarung unabhängige Erkenntniß der göttlichen Dinge lehren [2]), und in der Untersuchung, ob diese Erkenntniß eine angeborne und unmittelbare sei [3]), möchte dies immer mehr in's Licht getreten sein. Aber nun fragt es sich, in welchem Verhältniß die natürliche Erkenntniß nach der Lehre der Väter zur übernatürlichen stehe; ob sie benutzt werden könne und solle, den Menschen zum Glauben zu führen. Eine solche Benutzung besteht darin, daß man mit dem Lichte der Erkenntniß, die jedem Menschen durch die Vernunft selbst zugänglich ist, die Beweggründe des Glaubens beleuchtet. Haben also die hh. Väter diesen Vernunftgebrauch gebilligt?

Um sich davon zu überzeugen, könnte es genügen, an ihre apologetischen Schriften zu erinnern. Denn manche derselben sind nur zu dem Ende verfaßt, den Heiden oder Juden die Gründe, welche sie zur Annahme des christlichen Glaubens bewegen sollten, an's Herz zu legen. Sehen wir jedoch eine oder die andere näher

---

1) Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines. 2. Petr. 1, v. 21.

2) Bd. 2. S. 33 ff.

3) Philosophie der Vorzeit. Bd. 1. n. 435 ff.

an. Theophilus beginnt die Abhandlungen, welche er für den Heiden Autolycus schrieb, mit der Erklärung, daß lasterhafte Menschen, weil ihre Seele verfinstert ist, die Lehre vom wahren Gotte nicht verstehen noch würdigen können; und obschon er fürchten muß, daß Autolycus zu diesen gehöre, unterläßt er es dennoch nicht, seiner Aufforderung, ihn den Gott der Christen kennen zu lehren, nachzukommen. Gott ist seinem Wesen nach unsichtbar und unnennbar; aber aus seinen Werken, und besonders durch sein Walten in dem All der Dinge wird er erkannt, und wenn ihn Autolycus, obwohl er in ihm athmet und lebt, nicht kennt; so soll er sich zu eben diesem Gotte wenden, auf daß er ihn durch sein Wort, das alles heilt und belebt, von der geistigen Blindheit erlöse. Wofern er diesem Worte Gottes, der Weisheit, durch die alles gemacht ist, gläubig sich hingeben will; wird er nicht nur in diesem Leben zur Einsicht, sondern einstens auch zur glorreichen Unsterblichkeit und klaren Anschauung Gottes gelangen. Und nun stellt Theophilus dem Ungläubigen vor, wie billig es sei, Gott zu glauben, wie schändlich hingegen, den Fabeln der heidnischen Götterlehre anzuhangen; besonders da zwar, was Gott namentlich von der Auferstehung der Todten geoffenbart, erhaben und wunderbar, aber darum nicht unvernünftig, sondern vielmehr durch alles, was wir in der Natur beobachten, vorgebildet und dem Verständniß nahe gelegt sei. —

So begegnen wir also in dieser kleinen Schrift, die den ersten Zeiten des Christenthums angehört, bereits manchen der Lehrsätze über die Erkenntniß Gottes, welche die späteren Theologen vertheidigten. Aber vernehmen wir nun auch den, mit welchem wir uns oben vorzüglich beschäftigt haben, daß uns nämlich die Thatsache der Offenbarung durch äußere Beweise gewiß werde. Theophilus schließt seine Abhandlung mit der Ermahnung: „So sei denn nicht ungläubig, sondern gläubig vielmehr. Denn auch ich glaubte nicht, daß dies" (die Auferweckung der Todten) geschehen werde; aber jetzt, nachdem ich alles das" (die entwickelten Gründe) „aufmerksamer betrachtet habe, glaube ich: zumal ich auch die Schriften der heiligen Propheten kennen lernte, die vom Geiste Gottes erleuchtet, sowohl das Vergangene, so wie es geschehen ist,

und das Gegenwärtige, so wie es geschieht, als auch das Zukünftige, wie es geschehen wird, vorhergesagt haben. Indem ich also in dem, was vorherverkündigt war und schon eingetroffen ist, einen Beweis habe; bin ich nicht ungläubig, sondern glaube, mich Gott unterwerfend. Wolle denn auch du dich ihm unterwerfen und glauben, damit du nicht, jetzt im Unglauben verharrend, einst durch Erfahrung der ewigen Strafen überzeugt werdest." —

In der zweiten Abhandlung entwickelt Theophilus dieselben Gedanken ausführlicher, und nachdem er besonders gezeigt, wie vernunftwidrig nicht bloß die Fabeln der Dichter, sondern auch viele Lehren der heidnischen Philosophen, wie weise und heilig dahingegen alles sei, was die Offenbarung über die Schöpfung, den Fall und die Erlösung des Menschen lehrt, fordert er den Autolycus auf, diese mit Eifer zu durchforschen, damit er die christlichen Lehren mit den heidnischen vergleichend die Wahrheit erkenne [1]). — Auch die dritte Abhandlung, in welcher Theophilus das hohe Alter der h. Schrift beweist, endigt er mit der Ermahnung, daß Autolycus sich auf das Verständniß der heiligen Bücher mit Eifer verlege, damit er durch sie zum sichern Besitz der Wahrheit komme [2]).

183. Dieser christliche Apologet lebte also ganz gewiß der Ueberzeugung, daß, wenngleich die Heilung der geistigen Blindheit von Gott zu erwarten sei, nichtsdestoweniger das Nachdenken sowohl über die äußeren als über die inneren Beweisgründe zur Erlangung des Glaubens ersprießlich und auch nothwendig sei. Ebenso mußte aber auch der h. Märtyrer Justinus denken, denn sonst würde er mit dem Juden Trypho sich nicht in jene ernstlichen und ausführlichen Gespräche eingelassen, und noch vielweniger dieselben aufgezeichnet und verbreitet haben. Dasselbe gilt von dem wahrscheinlich viel älteren Verfasser des Briefes an

---

1) *Καὶ τὸ λοιπὸν ἔστω σοι φιλοφρόνως ἐρευνᾶν τὰ τοῦ θεοῦ, λέγω δὲ τὰ διὰ τῶν προφητῶν ῥηθέντα, ὅπως συνκρίνας τάτε ὑφ᾽ ἡμῶν λεγόμενα καὶ τὰ ὑπὸ τῶν λοιπῶν δυνήσαι εὑρεῖν τὸ ἀληθές.* Ad Autol. II. n. 34. cf. n. 38.

2) *Εἰ οὖν βούλει, ἀκριβῶς ἔντυχε τούτοις, ὅπως σχῇς συμβόλον καὶ ἀῤῥαβῶνα τῆς ἀληθείας.* Ibid. III. n. 30.

Diognet, einen, wie es scheint gutgesinnten Heiden. Hätte der Verfasser, der sich einen Schüler der Apostel nennt, von diesen gelernt, daß nur innere Offenbarungen und Erlebnisse zum Glauben führen, so würde er einen solchen Heiden einzig und allein zum Gebete und zur Ausübung der christlichen Lehre ermahnt haben. So verfährt er aber keineswegs. Vielmehr zeigt auch er, obgleich nicht so ausführlich, die Richtigkeit und Verwerflichkeit des Götzendienstes, die Reinheit und Erhabenheit des Christenthums, und beruft sich für dessen Göttlichkeit auch darauf, daß je mehr Christen gemartert würden, destomehr Heiden sich zum Glauben bekehrten [1]). Auch er also mußte überzeugt sein, daß die Erwägung solcher Gründe nicht ohne Einfluß auf die Entstehung des Glaubens sei: wozu hätte er sonst sie auseinandergesetzt? — Lactantius aber spricht sich im Eingang seines apologetischen Werkes darüber mit Bestimmtheit aus. Weil, was Gott über uns beschlossen und verfügt hat, keinem menschlichen Denken erreichbar ist; so hat es Gott gefallen, uns durch sein Licht zu erleuchten, und den Weg zum ewigen Leben zu offenbaren. Aber nur wenige benutzen diese himmlische Wohlthat: auch die geoffenbarte Wahrheit bleibt verborgen. Von den Gelehrten wird sie mißachtet, weil sie keine geeignete Vertheidiger findet; den Ungelehrten ist sie verhaßt, weil der zum Lasterhaften geneigte Sinn der Menschen ihre Strenge nicht erträgt. Diese irrigen Vorurtheile also will Lactantius zerstreuen, um die Gelehrten zur wahren Weisheit und die Ungelehrten zur wahren Religion zu führen [2]). — Lactantius

---

3) . . . . οὐχ ὁρᾷς, ὅσῳ πλείονες κολάζοντες, τοσούτῳ πλεονάζοντας ἄλλους; ταῦτα ἀνθρώπου οὐ δοκεῖ τὰ ἔργα· ταῦτα δόναμίς ἐστι θεοῦ, ταῦτα τῆς παρουσίας αὐτοῦ δείγματα.

Epist. ad Diogn. n. 7. (Inter opera S. Justini M.)

2) Veritas i. e. arcanum summi Dei, qui fecit omnia, ingenio ac propriis non potest sensibus comprehendi: alioquin nihil inter Deum hominemque distaret, si consilia et dispositiones illius majestatis aeternae cogitatio assequeretur humana. Quod quia fieri non potuit, ut homini per seipsum ratio divina innotesceret, non est passus hominem Deus lumen sapientiae requirentem diutius errare; . . . . aperuit oculos ejus aliquando et notionem veritatis munus suum fecit . . . . . Verum quoniam pauci utuntur hoc coelesti beneficio ac munere; quod obvoluta in

sagt hier, wie an andern Orten, daß die Wahrheit ohne göttliche Offenbarung nicht erkannt werden kann. Aber er redet nicht von was immer für einer Wahrheit, sondern von jener, die das Geheimniß Gottes, der Inbegriff nämlich seiner Rathschlüsse ist. „Müßte ja", sagt er, den Gedanken des Apostels wiedergebend, „der Mensch Gott gleich sein, wenn sein Gedanke die Rathschlüsse und Anordnungen der ewigen Majestät erreichen könnte." Denn daß der Mensch auch ohne Offenbarung den wahren Gott erkennen könne und immer erkannt habe, lehrt Lactantius, wie wir früher gesehen haben [1]), sehr bestimmt; er glaubte aber, durch Entwicklung dieser natürlichen Erkenntniß, und Behandlung aller jener Beweisgründe, deren die älteren Apologeten sich bedient hatten, Gelehrte und Ungelehrte zur Erkenntniß der Wahrheit führen zu können, weil Gott allen Menschen so viel Einsicht verliehen habe, daß sie sowohl dem, was sie noch nicht vernommen, nachzuforschen, als auch das, was sie vernommen, zu erwägen im Stande seien. Wenn sie also dies angeborne Licht der Vernunft benutzen wollen, so werden sie zur Verwerfung der falschen Religion, die sie von ihren Voreltern überkommen, und zur Annahme der wahren, die Gott ihnen jetzt verkündigen läßt, bewogen werden. Man kann freilich die Philosophen tadeln, welche eine Weisheit ohne Religion anstreben; aber ebenso wenig jene loben, welche ohne weise Ueberlegung sich zu einer Religion bekennen" [2]).

Aber auch in jenen Apologien, die zunächst nur zur Ver-

---

obscuro veritas latet, eoque vel contemptui doctis est, quia idoneis assertoribus eget; vel odio indoctis ob insitam sibi austeritatem .... succurrendum esse his erroribus credidi, ut et docti ad veram sapientiam dirigantur et indocti ad veram religionem. Inst. div. Praefatio.

1) Bd. 2. S. 43.

2) Dedit omnibus Deus pro virili portione sapientiam, ut et inaudita investigare possent et audita perpendere .... Illibabilis est tanquam lux et claritas solis (sapientia), quia ut sol oculorum, sic sapientia lumen est cordis humani. Quare cum sapere i. e. veritatem quaerere omnibus sit innatum, sapientiam sibi adimunt, qui sine ullo judicio inventa majorum probant et ab aliis pecudum more ducuntur.

Ibid. l. 2. c. 8.

Neque religio ulla sine sapientia suscipienda est, nec ulla sine religione probanda sapientia. Ibid. l. 1. c. 1.

theidigung der Christen wider die Anklagen der Heiden verfaßt wurden, werden dennoch die letzteren ermahnt, die vorgelegten Gründe zu prüfen, damit auch sie zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen mögen. So spricht Tertullian, nachdem er sowohl von dem Alter der hh. Schriften, als auch von der Reinheit und Heiligkeit der christlichen Lehre und von den in Christus erfüllten Verheissungen geredet hat: „Untersuchet denn, ob diese Gottheit Christi wahr sei. Wenn sie diejenige ist, durch deren Erkenntniß der Mensch gebessert wird, so folgt, daß man der falschen" (eurer Götzen) „entsagen muß" [1]. — Und gewiß, daß dem Glauben an die Offenbarung eine Prüfung vorhergehen, und man keineswegs eine Lehre als göttlich annehmen müsse, deren Ursprung aus Gott man nicht erkannt habe, spricht Tertullian auch bei anderer Gelegenheit kräftig aus [2]. — Mochten aber auch die Apologeten zu einer solchen Prüfung die Heiden nicht einladen, so bestand ja doch die Vertheidigung der Christen zum großen Theil darin, daß sie die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens nachwiesen, und von der Hoffnung, in der sie alles irdische Glück und Unglück geringschätzten, Rechenschaft gaben. „Wir wollen beweisen", spricht Justin, „daß wir nicht ohne vernünftige Gründe Jesum Christum, der uns diese Wahrheiten gelehrt hat, als den Sohn des wahren Gottes ehren" [3]. — Ebenso hörten wir bereits Origenes den Vorwurf, daß der christliche Glaube ein Glaube ohne Vernunft

1) Quaerite igitur, si vera est divinitas Christi. Si ea est, qua cognita ad bonum quis reformatur, sequitur, ut falsae renuntietur.
Apolog. c. 21.

2) Quo plenius et impressius tam ipsum, quam dispositiones ejus et voluntates adiremus, adjecit instrumentum litteraturae (er redet von der h. Schrift), si qui velit de Deo inquirere et inquisitum invenire et invento credere et credito deservire. Apolog. II. c. 18.

Es geht also dem Glauben ein Untersuchen vorher, was er auch noch bestimmter ausdrückt:

Nihil interim credam, nisi nihil temere credendum; temere porro credi, quodcunque sine originis agnitione creditur.

Adv. Marc. l. 5. c. 1. Ausführlicher: De praescr. haeret. 9—11.

3) *Τὸν διδάσκαλον τούτν .... Ιησοῦν Χριστὸν τὸν σταυρωθέντα .... υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως Θεοῦ μαθόνες .... ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν.*
Apol. 1. n. 13.

sei, zurückweisen [1]), und auch der h. Athanasius erklärt, daß er seine Schrift wider die Heiden zu dem Ende, diesen Vorwurf zu widerlegen, verfasse [2]).

184. Wenn wir nun aus all diesem folgern, daß der kirchlichen Ueberlieferung gemäß dem Glauben ein begründendes Erkennen vorhergehe, so möchte damit ein Satz, dem man bei den Vätern nicht minder oft begegnet, unvereinbar scheinen. Aller Erkenntniß Anfang, sagen sie, sei der Glaube, und sie pflegen sich dafür auf die Worte der Schrift: Nisi credideritis, non intelligetis [3]) zu berufen. Wenn sie von jener Erkenntniß allein redeten, die eine höhere Einsicht in die Geheimnisse des Glaubens ist; so läge in jenem Satze keine Schwierigkeit. Denn da diese Geheimnisse, wie später gezeigt werden wird, nur durch göttliche Offenbarung erkannt werden, so muß das Denken, welches zur mehr oder minder vollkommenen Einsicht in dieselben führt, von den Glaubenslehren anheben. Aber die hh. Väter dehnen zuweilen diesen ihren Satz über alles Erkennen aus. Weßhalb also steht er dennoch mit der Lehre, die wir bei den Apologeten fanden, nicht in Widerspruch?

Wir müssen, um hierauf zu antworten, auf die verschiedene Bedeutung, welche das Wort Glaube auch bei den kirchlichen Schriftstellern hat, zurückkommen. Wenn bei den Griechen und unter den Kirchenvätern namentlich bei Clemens dem Alexandriner *πίστις* oft für jede feste Ueberzeugung steht, so wird es doch vorzugsweise von derjenigen gebraucht, womit wir das unmittelbar Gewisse festhalten, seien es die höchsten Grundsätze des Denkens oder die nächsten Thatsachen der Erfahrung. Es kann also erstlich keine Schwierigkeit darbieten, wenn Clemens von dem natürlichen Erkennen redend, sagt, daß in ihm der Glaube das Erste, daß er das sei, was nicht bewiesen werde, wovon vielmehr jede Beweisführung anfange. Es kann aber ebenso wenig befremden,

---

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 470.

2) . . . *ἵνα μήτε εὐτελῆ τις τὴν τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου διδασκαλίαν ἡγήσηται, μήτε ἄλογον τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν.*

Cont. Gent. n. 1.

3) So liest die Septuaginta, siehe oben n. 156.

wenn er das Verhältniß des christlichen Glaubens zu jenem höheren Erkennen, das ihm die eigentliche Gnosis ist, in derselben Weise bestimmt. Ist einmal die Thatsache der Offenbarung gewiß, so fragen wir nicht nach Beweisen für die Wahrheit ihres Inhalts, sondern das Wort des Herrn selbst ist uns die beste Beweisführung. Auch der christliche Glaube ist also in seiner Art *πίστις ἀναπόδεικτος*, ein Glaube, der nicht bewiesen wird, sondern uns die Anfänge (Prinzipien) der christlichen Gnosis giebt [1]. — Aber wenn das Fürwahrhalten auf fremdes Ansehen in diesem Sinne ein erstes Erkennen ist; so ist es doch immer insofern ein vermitteltes, als ihm ein anderes, jenes nämlich, wodurch wir des Zeugnisses und seiner Wahrhaftigkeit gewiß werden, vorhergeht. Hat nun etwa Clemens dies nicht anerkannt, die Gewißheit, womit wir die christliche Lehre für eine göttliche halten, für eine unmittelbare erklärend? Freilich bekennt er mit allen Rechtgläubigen, daß der christliche Glaube eine Gabe des h. Geistes ist [2], aber dies hindert ihn nicht, wie dem Unterrichte überhaupt so der Philosophie insbesondere einen wirksamen Einfluß auf seine Entstehung zuzuschreiben. Wir sagen nicht, so erklärt er sich näher, daß es ohne die Philosophie keine Wahrheit gebe, noch auch, daß sie die Ursache der christlichen Erkenntniß sei, oder in sich den Inhalt derselben begreife; aber wir gestehen, daß sie eine Vorschule zu ihr ist, und zur Erlangung derselben mitwirke [3]. Und diese Mitwirkung besteht nicht bloß darin, daß sie durch Vorkenntnisse den Geist zur Auffassung der christlichen Wahrheit tauglich macht, sondern auch darin, daß sie durch Beweisführung den Weg zum

---

1) Vergl. Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 465 ff. wo die Belegstellen angeführt sind.

2) Ἡ μὲν γὰρ κατηχήσις εἰς πίστιν περιάγει· πίστις δὲ ἅμα βαπτίσματι ἁγίῳ παιδεύεται Πνεύματι.

Paed. I. §. 6. Edit. Potter. p. 115.

3) Εἰ δὲ διαστέλλεσθαι ἡμᾶς διὰ τοὺς φιλεγκλήμονας δεήσει, συναίτιον φιλοσοφίαν καὶ συνεργὸν λέγοντες τῆς ἀληθοῦς καταλήψεως, ζητήσιν οὖσαν ἀληθείας, προπαιδείαν αὐτὴν ὁμολογήσομεν τοῦ γνωστικοῦ, οὐκ αἴτιον τιθέμενοι τὸ συναίτιον, οὐδὲ μὴν τὸ συνεργὸν, συνεκτικὸν, οὐδ᾽ ὡς οὐκ οὔσης ἄνευ τὴν φιλοσοφίαν. Stromm. l. 1. n. 20. p. 376.

Glauben bahnet[1]). Wenn also Clemens sagt, der Christ glaube ohne Beweis, oder das Erkennen desselben nehme vom Glauben seinen Anfang, so versteht er dieses von dem Inhalte und keinesweges von der Thatsache der Offenbarung und ihrer Untrüglichkeit.

185. Ein anderer Kirchenvater, auf den man sich wider das Wissen vor dem Glauben beruft, ist der h. Augustin. Unzählige Mal nämlich kommt er auf den Grundsatz zurück, man dürfe nicht fordern zu wissen, um zu glauben, sondern man müsse glauben, um zu wissen. Das Wissen sei die Frucht und die Belohnung des Glaubens. Nun hat er uns aber selbst erklärt (n. 100), daß im gemeinen Leben zwar das Wort Glaube auch von der Gewißheit, die wir durch intellectuelle Erkenntniß oder sinnliche Anschauung erhalten, gebraucht werde, in jenen seinen Untersuchungen aber in engerer Bedeutung, für die Ueberzeugung nämlich, die fremdes Ansehen giebt, zu fassen sei. Wie kann er also jenen seinen Satz, der Glaube müsse dem Wissen vorhergehen, festhalten, ohne sich in die Widersprüche des Traditionalismus zu verwickeln? Er könnte es, antworten wir, freilich nicht, wenn er diesen Satz ohne Beschränkung aufstellte. Aber hören wir ihn denselben erklären.

Die Geheimnisse des Reiches Gottes, sagt er, suchen (fordern) Gläubige, um sie zu Wissenden zu machen. Denn der Glaube ist die Stufe zum Wissen, und das Wissen soll durch den Glauben verdient werden[2]). Daher heißt es: „Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht einsehen." Du also spricht nicht: Ich will sehen; und wenn ich sehe, glauben: denn das hieße die Ordnung, die Gott bestimmt hat, umkehren. Wie der Apostel lehrt, der Glaube ist Beweis für das, was nicht gesehen wird. Aber ist ein solcher Beweis möglich, ohne daß irgend etwas gesehen werde? Nicht doch. „Du siehst allerdings etwas, damit du etwas glaubest, und dessent-

1) .... *νυνὶ δὲ χρησίμη (φιλοσοφία) πρὸς θεοσέβειαν γίνεται προπαιδεία τις οὖσα τοῖς τὴν πίστιν δι᾽ ἀποδείξεως καρπουμένοις.*
Stromm. n. 5. p. 331.

2) Arcana et secreta regni Dei prius quaerunt credentes, quo faciant intelligentes. Fides enim gradus est intelligendi: intellectus autem meritum fidei. Serm. 126. (al. Ex hom. 50. hom. 32. n. 1.)

wegen, was du siehst, glaubest, was du nicht siehst" [1]. Wie du also aus der sichtbaren Schöpfung Gott den unsichtbaren erkennst, so sollst du auch aus den Wundern Christi zum Glauben an seine Gottheit geführt werden. „Beachte also, was du siehst, und glaube, was du nicht siehst. Der dich berief zu glauben, hat dich nicht verlassen. Obwohl er dir befahl zu glauben, was du nicht sehen kannst, so wollte er doch nicht, daß du nicht sähest, weßhalb du glaubest, was du nicht siehst" [2]. — Auf das Bestimmteste lehrt also der h. Augustin, daß es eine Einsicht giebt und geben muß, die dem Glauben vorhergeht, und zu ihm geleitet. Er versteht aber darunter eine Einsicht, zu der wir auf dem uns natürlichen Wege durch Beobachtung und Nachdenken gelangen. Was wir so eben von der Erkenntniß Gottes aus der Schöpfung und der Gottheit Christi aus seinen Wundern in wenigen Worten andeuteten, behandelt er mit einiger Ausführlichkeit, zu keinem andern Ende aber, als um dies doppelte Erkennen des Unsichtbaren aus dem Sichtbaren als ein vernunftgemäßes zu rechtfertigen. Ueberdies spricht er sich über die Natur derselben mit Bestimmtheit aus. Denn er beginnt jene Auseinandersetzung von dem Gedanken, mit dem er sie schließt: „Gott hat, als er Glauben forderte, uns nicht ohne Mittel gelassen, glauben zu können. Und wie das? Er gab uns die Augen des Leibes, um zu schauen, und die Vernunft, um zu denken. Mögen wir seine Gabe benutzen. Er hat uns zu vernünftigen Wesen gemacht, nach seinem Bilde geschaffen. So sollen wir also nicht gleich den vernunftlosen Wesen in dem Sinnlichen haften, sondern die Vernunft, die er uns gegeben, gebrauchen, damit wir durch das Sinnliche, das wir schauen, zu dem, was wir nicht schauen können, gelangen [3]. —

---

1) Utique vides aliquid, ut credas aliquid, et ex eo, quod vides, credas, quod non vides. Serm. 126. n. 3.

2) Si divina non possunt fieri nisi a Deo, vide, ne in homine lateat Deus. Attende, inquam, quae vides, crede, quae non vides. Non te deseruit, qui vocavit, ut credas: quamvis juberet te illud credere, quod non potes videre; non tamen te dimisit nihil videntem, unde possis credere, quod non vides. Ibid. n. 5.

3) Dedit tibi Deus oculos in corpore, rationem in corde: excita rationem cordis . . . . . Rationale animal te Deus fecit, praeposuit te

186. In anderer Weise kommt Augustin zu demselben Schlusse in einer Homilie über eben jene Worte des Propheten: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen." Er führt einen Ungläubigen redend ein. „Ich will", spricht derselbe, „einsehen, um zu glauben". „Nicht doch", entgegnet ihm Augustin, „du mußt glauben, damit du einsehest" [1]; — und verweist ihn an das göttliche Wort, dem zufolge wir glauben sollen, was wir nicht schauen, um die Anschauung, die wir begehren, als Preis des demüthigen Gehorsams zu erlangen. Aber, fügt er nun hinzu, wozu reden wir dies, wenn nicht um den, welcher noch nicht glaubt, dahin zu bringen, daß er glaube? Dieses unser Reden aber, wäre es nicht unnütz, wenn jener nicht schon jetzt, da er noch nicht glaubt, uns verstehen, und zur Einsicht gelangen könnte, weßhalb er glauben solle? Es scheint also doch auch ein Wissen vor dem Glauben zu geben. Und so ist es. Wir müssen ebenso wohl sagen: „Sieh ein, damit du glaubest", als: „glaube, damit du einsehest. Siehe ein, was ich" (über die Billigkeit und Pflicht zu glauben) „sage, damit du glaubest, und glaube, was Gott sagt, damit du" durch den Beistand Gottes „zur Erkenntniß dessen kommest", was sonst deine Einsicht nicht erreichen könnte [2]).

Was wir hier den Worten des h. Lehrers erklärend beigefügt haben, ist aus einer andern Stelle entnommen. Der Psalmist, sagt dort Augustin, bittet Gott um Einsicht. Denn obgleich die Vernunft, durch die wir einsehen, zu unserm Wesen gehört, und daher durch die Sünde nicht zerstört werden konnte: so bedarf sie doch, wie der ganze Mensch, der Erneuerung durch die Wiedergeburt. Unser inneres Auge muß geheilt, und mehr und mehr geläutert werden. Diese Läuterung aber geschieht durch den Glau-

---

pecoribus, ad imaginem suam te formavit . . . Erige ergo rationalem adspectum. Serm. n. 3.

1) Dicit mihi: Intelligam, ut credam; respondeo: Crede, ut intelligas. Serm. 43.

2) Ergo ex aliqua parte verum est, quod ille dicit: Intelligam, ut credam; et ego, qui dico: Immo crede, ut intelligas, — verum dicens concordemus. Ergo intellige, ut credas; crede, ut intelligas. Intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum Dei. Ibid.

ben. Es kann zwar, fährt er nun fort, niemand an Gott glauben, der nicht schon Einsicht habe; aber durch den Glauben wird er geheilt, damit er zu höherer Einsicht gelange. Anderes nämlich ist, was wir wissen müssen, um zu glauben, und Anderes ist, was wir glauben müssen, um zu wissen. Denn weil, wie uns der Apostel lehrt, der Glaube aus dem Anhören des Wortes Christi entspringt; wie kann da jemand glauben, der nicht, um von dem übrigen zu schweigen, wenigstens die Sprache dessen, der es ihm verkündigt, versteht? Hinwiederum würde der Prophet nicht sagen: „Wo ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen"; — wenn es nicht manches gäbe, das wir nicht einsehen können, wofern wir nicht vorher glauben. „Das also ist der Fortgang unserer Vernunft, einzusehen, was sie glauben soll, und das der Fortgang des Glaubens, zu glauben, was er einsehen soll, und das der Fortgang des Geistes, in eben dieser Einsicht mehr und immer mehr voranzuschreiten" [1]).

187. Was der h. Augustin von dem christlichen Glauben sagt, daß ihm eine vernünftige Einsicht vorhergeht, liegt in der Natur des Glaubens, insofern wir unter diesem das Fürwahrhalten fremden Zeugnisses wegen verstehen. Darum lesen wir denn auch bei demselben h. Lehrer den ganz allgemeinen Satz: „Wer sieht nicht, daß das Denken früher ist, als das Glauben? Glaubt ja doch niemand, ohne vorher zu denken, es sei zu glauben." Mögen immer, so erklärt er sich

---

1) Propter hos igitur interiores oculos, quorum caecitas est non intelligere, ut aperiantur et magis magisque serenentur, fide corda mundantur. (Act. 15, 9.) Quamvis enim nisi aliquid intelligat, nemo possit credere in Deum; tamen ipsa fide, qua credit, sanatur, ut intelligat ampliora. Alia sunt enim, quae, nisi intelligamus, non credimus; et alia sunt, quae nisi credamus, non intelligimus. Nam cum fides sit ex auditu, auditus autem per verbum Christi, quomodo credit praedicanti fidem, qui, ut alia taceam, linguam ipsam, quam loquitur, non intelligit? Sed nisi essent rursus aliqua, quae intelligere non possumus, nisi ante credamus, Propheta non diceret: Nisi credideritis, non intelligetis. Proficit ergo noster intellectus ad intelligenda, quae credat, et fides proficit ad credenda, quae intelligat, et eodem ut magis magisque intelligantur, in ipso intellectu proficit mens.

Enarr. in ps. 118. serm. 18 n. 3.

ferner, die Gedanken, welche dem Entschluß zu glauben vorhergehen, so rasch vorüberfliegen, und dieser Entschluß so rasch ihnen folgen, daß Denken und Glauben ungetrennt zu sein scheinen; es bleibt doch immer wahr, daß allem Glauben das Denken zuvorkommt[1]). Nämlich eben der Gedanke, daß es billig und recht sei zu glauben, bewegt uns zu glauben. — Und daß dem so sei, läßt sich selbst an den Kindern, welche der vernünftigen Ueberlegung noch nicht fähig sind, beobachten. Denn wenn ihnen in Dingen, die sie nicht selbst erfahren haben, widersprochen wird, pflegen sie sofort, um ihre Behauptung zu unterstützen, sich auf den Vater oder Lehrer, der es gesagt habe, zu berufen; ein Zeichen, daß sie die Sache nicht bloß auf das Ansehen dieser fürwahrhalten, sondern auch überzeugt sind, recht daran zu thun. Denn sonst würden sie ja nicht fordern, daß auch Andere dieses Ansehens wegen ihrer Meinung beiträten. Sie glauben, weil sie das Bewußtsein ihrer Unerfahrenheit und Achtung vor jenen haben, die sie für erfahren halten. Wer aber nun, nachdem er bereits fähig ist, zu überlegen und zu prüfen, wie die Kinder glaubte, ohne zu untersuchen, ob das Zeugniß, dem er glaubt, Glauben verdiene; der würde ebenso unvernünftig handeln, als jener, der, was er nicht durch eigene Einsicht erkennt, keines Zeugnisses wegen fürwahrhalten wollte[1]).

Wenn es sich also darum handelt, jemand zur wahren Religion zu führen, so will der h. Augustin, daß man ihm zuvörderst zeige, wie billig und vernunftgemäß die Forderung ist, daß er glaube, was er einzusehen noch nicht im Stande ist. Das Höhere und Seligere ist freilich, die Wahrheit selbst zu schauen und zu begreifen; aber eben deßhalb kann die Umwandlung und

---

1) Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Quamvis enim raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quaedam cogitationes antevolent, moxque illa ita sequatur, ut quasi conjunctissima comitetur: necesse est tamen, ut omnia, quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur. De praedest. SS. c. 2.

1) Ueber die Thorheit dieser Anmaßung, nichts glauben zu wollen, redet der h. Augustin ausführlich: De fide rerum, quae non videntur. c. 1.—3. De utilitate credendi c. 12.

Vervollkommnung des Menschen, welche wir in der Religion suchen, damit nicht beginnen. Die Häretiker zwar pflegen der katholischen Kirche zum Vorwurf zu machen, daß sie Glauben ohne Einsicht fordere, und sich damit zu brüsten, daß sie von diesem Joche befreien, und zur Quelle des Wissens führen. Aber sie versprechen, was sie nicht vermögen, und täuschen durch den prahlenden Namen der Vernunft. Gar leicht nämlich läßt sich der Mensch, welcher seine Schwäche und seine Krankheit nicht erkennt, verleiten, die Speise der Gesunden zu begehren. Dagegen sollen wir bedenken, daß die göttliche Vorsehung alles, was sie wirkt, vom Geringen und Unvollkommnen beginnt, und allmählig zur Reife führt. Die Religion aber empfängt den Menschen im Zustand der Unreife, und was mehr ist, im Zustand der Sünde und Verderbtheit. Damit er fähig werde, ihre Lehren zu fassen, muß er nicht bloß unterrichtet und im Nachdenken geübt, sondern auch geläutert und geheiligt werden. Denn nur die reinen Herzens sind, werden vom Geiste Gottes in die Erkenntniß der Wahrheit eingeführt. Immer also wird gerade die wahre Religion fordern, daß der Mensch sich dem Ansehen unterwerfe, um, was er glaubt, nachdem er es geübt, durch eigene Einsicht mehr und mehr zu fassen [1].

188. Aber die vernünftige Ueberlegung soll uns nach Augu-

---

1) Haeretici eo Catholicam maxime criminantur, quod illis, qui ad eam veniunt, praecipitur, ut credant; se autem non jugum credendi imponere, sed docendi fontem aperire gloriantur. Quid, inquis, dici potuit, quod ad eorum laudem magis pertineret? Non ita est. Hoc enim faciunt nullo robore praediti, sed ut aliquam concilient multitudinem nomine rationis: qua promissa naturaliter gaudet anima humana, nec vires suas valetudinemque considerans sanorum escas appetendo, quae male committuntur nisi valentibus, irruit in venena fallentium. Nam vera religio, nisi credantur ea, quae quisque postea, si se bene gesserit dignusque fuerit, assequatur atque percipiat, et omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio inire recte nullo modo potest.

De utilitate credendi c. 9. cf. c. 11. 16.

Est pulchritudo universae creaturae per haec tria inculpabilis, damnationem peccatorum, exercitationem justorum, perfectionem beatorum. Quamobrem ipsa quoque animae medicina, quae divina providentia et ineffabili beneficentia geritur, gradatim distincteque pulcherrima est. Distribuitur enim in auctoritatem et rationem. Auctoritas fidem flagitat et

stin nicht bloß überzeugen, daß es heilsam und nothwendig ist zu glauben, sondern auch in der Wahl, wem wir glauben, und glaubend uns hingeben, leiten [1]). Wenn man jene, die sich weigern zu glauben, überführt, daß sie vieles fürwahrhalten, was sie nicht schauen, und wofern sie aufhörten, sich unter einander zu glauben, alles gesellschaftliche Leben unmöglich machen würden: so pflegen sie zu erwiedern, daß sie Unsichtbares, ihren Geist z. B. für wirklich halten, weil sein Dasein durch Sichtbares sich offenbart und ebenso den Versicherungen eines Freundes glauben, weil sie seine Redlichkeit erprobt haben. Aber wer hat sie denn zu dem Wahne verleitet, daß die Christen glauben, ohne in dem, was sie schauen, eine Bürgschaft für die Wahrheit ihres Glaubens zu haben? Vielmehr ist die Kirche stets bereit, von ihrem Glauben, allen, die es wünschen, Rechenschaft zu geben [2]). — Unter denen, welchen man glaube, versteht Augustin zunächst die Bekenner und Lehrer einer Religion. Um sich nämlich ihnen anzuschließen, und wie er sich auch ausdrückt, unsere Seele zur Läuterung und Erneuerung zu übergeben [3]); müssen wir gewiß sein, daß ihre Weise Gott zu verehren, die wahre ist. Daher ist die erste Frage, die wir zu untersuchen haben, ob wir denen, die viele Götter anrufen, oder jenen, die einen Gott als den allein wahren anbeten, Glauben beimessen sollen [4]). Für diese Frage verweist er uns an die Vernunft, und will somit, daß wir durch ihre Beantwortung zum Wissen gelangen. Auch bei ihm geht somit dem Glauben an die christliche Offenbarung das Wissen des Gottes, der sich offenbart, vorher.

---

rationi praeparat hominem: ratio ad intellectum cognitionemque perducit.

De vera relig. c. 24. Vergl. auch die schon oben angeführten Serm. 43. Enarr. in ps. 118. serm. 18.

1) Quanquam (so fährt er an der zuletzt angeführten Stelle fort) neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur, cui sit credendum. De vera rel. c. 24.

2) De fide rerum, quae non videntur. n. 5.

3) De utilitate credendi. c. 7. n. 19.

4) Nostrum est considerare, quibus vel hominibus vel libris credendum sit ad colendum recte Deum, quae una salus est. Hujus rei prima disceptatio est, utrum iis potius credamus, qui ad multos deos, an iis, qui ad unum Deum colendum nos vocant. De vera rel. c. 25.

Die zweite Frage aber, die sich jetzt einstellt, welche der Religionen, die den einen wahren Gott verehren, anzunehmen sei, kann nicht durch eine Prüfung ihres Inhalts, sondern nur nach äußeren Gründen und sichtbaren Kennzeichen entschieden werden. Denn, wie oben gesagt wurde, wer noch nicht glaubt und durch den Glauben geläutert ist, vermag das Geistige und Göttliche nicht zu fassen. So berichtet uns denn auch die Geschichte, daß die ersten Bekenner des Christenthums durch die Wunder, welche Gott vor ihren Augen wirkte, zum Glauben bewogen wurden. Jetzt aber sind die Wunder zu diesem Zwecke nicht mehr nöthig. Die auf dem ganzen Erdkreis verbreitete Kirche ist selbst der sichtbare Beweis ihrer göttlichen Stiftung, ein fortwährendes Wunder [1]). — Was der heilige Lehrer hier nur in wenigen Worten von der Stiftung und Erhaltung der Kirche sagt, wiederholt er in mehreren seiner Schriften mit größerer Ausführlichkeit, insbesondere auch die Umwandlung und Heiligung der Seele durch den Glauben und die Heilsmittel der Kirche hervorhebend. Aber den stärksten Beweis ihres göttlichen Ursprungs findet er darin, daß, wie die Wunder, das Leiden und die Auferstehung ihres Stifters, so auch das Dasein und Wirken der Kirche, ihre Kämpfe und ihre Siege von den Sehern des alten Bundes den kommenden Geschlechtern geweissagt waren [2]).

---

1) Altera consideratio est dissensionis ejus, quae de unius Dei cultu inter homines orta est. Sed accepimus, majores nostros eo gradu fidei, quo a temporalibus ad aeterna conscenditur, visibilia miracula (non enim aliter poterant) secutos esse: per quos id actum est, ut necessaria non essent posteris. Cum enim Ecclesia catholica per totum orbem diffusa atque fundata sit, nec miracula illa in nostra tempora durare permissa sunt. (siehe jedoch die Erklärung und Beschränkung dieses Satzes Retr. l. 1. c. 13. n. 7.) . . . . nec jam nobis dubium esse, oportet, iis esse credendum, qui, cum ea praedicarent, quae pauci assequuntur, se tamen sequendos populis persuadere potuerunt. De vera rel. c. 25.

2) De fide rerum, quae non videntur. n. 5. seqq. Cont. Faust. a cap. 21 libri 12. usque ad cap. 7. lib. 13. De utilit. credendi c. 16. n. 35. De civ. Dei. l. 17 per totum l. 22. c. 5. welches die berühmte Stelle schließt: Si per Apostolos Christi, ut eis crederetur resurrectionem atque ascensionem praedicantibus Christi, etiam ista miracula facta esse non credunt, hoc nobis unum grande miraculum sufficit, quod eam terrarum orbis sine ullis miraculis credidit.

189. Weßhalb aber fanden Augustin und wie wir gesehen haben, auch die älteren Apologeten eine so ganz vorzügliche Beweiskraft in den Prophezeiungen? Sie geben einen doppelten Grund an. Erstlich waren wie die Juden so auch die Heiden gewohnt, außerordentliche Erscheinungen des Lebens magischen Künsten zuzuschreiben. Man konnte nun freilich nachweisen und wies wirklich nach, daß zwischen den Wirkungen der Magie und den Wundern Christi und seiner Apostel ein unermeßlicher Unterschied bestehe, und die letzteren sowohl ihrer selbst als auch der Umstände wegen, die sie begleiteten, nur Werke des Allmächtigen und Allheiligen sein konnten: — wie auch wir in unsern Tagen ohne Schwierigkeit zeigen, daß die Wirkungen des animalischen Magnetismus, möge man sie selbst, oder die Mittel und Wege, durch welche sie zu Stande kommen, betrachten, in keiner Weise mit jenen Wundern verglichen werden können. Aber viel leichter war es, auch die weniger Unterrichteten zu überzeugen, daß auf die Weissagungen die Magie keinen Einfluß haben konnte. Weder vermochten Christus und die Apostel durch magische Künste zu bewirken, daß lange Zeit, bevor sie lebten, was ihnen widerfuhr, vorherverkündigt würde; noch vermochten die Seher des alten Bundes die Gründung des neuen mit allen den so großen und seltnen Erscheinungen vorherzuschauen, es sei denn in dem Lichte desjenigen, für den es keine Folge der Zeit giebt. Dazu kam, daß auf der einen Seite die hh. Bücher, welche diese Ereignisse prophetisch verkündigten, in den Händen der Juden, und deßhalb das Alter und die Aechtheit der Weissagungen außer Zweifel waren; auf der andern Seite aber die Erfüllung dieser in jenen Ereignissen vor aller Augen dalag, während man für die Wunder, die Gott bei Gründung der Kirche wirkte, sich auf geschichtliche Zeugnisse, deren Zuverläßigkeit, so groß sie ist, manchen Ungelehrten nicht so gleich einleuchtet, berufen mußte [1]).

Aus demselben Grunde liebte man es auch, vorzugsweise auf das größte der Wunder, die Verbreitung, die Fortdauer, die

---

1) S. Aug. Cont. Faust. l. 12. c. 45. l. 13. c. 7. S. Just. Apol. I. n. 30.

Wirksamkeit der Religion Jesu Christi hinzuweisen. Die Heiden, sagt der h. Athanasius im Eingange des Werkes, das er wider sie verfaßte, die Heiden werfen uns nichts anderes als die Schmach des Kreuzes vor. Aber eben dies ist ihre bemitleidenswerthe Blindheit, daß sie nicht sehen, wie die Macht des Kreuzes, das sie verhöhnen, sich unter allen Völkern des Erdkreises offenbart. Seitdem das Kreuz aufgerichtet worden, ist der Götzendienst gestürzt, sind die Blendwerke der Hölle verscheucht, und wie helles Tageslicht ist die Gotteserkenntniß mit allen ihren heilsamen Wirkungen in dem Menschengeschlechte verbreitet. Gleichwie also wer das Antlitz der Sonne von den Wolken verhüllt sieht, deßhalb an ihrem Lichte nicht zweifelt, weil er von demselben fortwährend den ganzen Erdball erleuchtet sieht: so sollte auch niemand der Schmach des Kreuzes wegen an der Gottheit Christi zweifeln, da durch eben diesen Gekreuzigten die ganze Welt mit dem Lichte der Gotteserkenntniß erfüllt ist [1]).

Zweites Hauptstück.

Von dem innern Beweis für die Offenbarung.

190. Die Offenbarung selbst hat uns belehrt, daß wir durch Erwägung der Gründe, welche ihre Göttlichkeit beurkunden, zum Glauben bewegt und in demselben bestärkt werden sollen, und die ehrwürdigsten Zeugen der kirchlichen Ueberlieferung haben uns nicht bloß durch ihre Aussprüche, sondern mehr noch durch ihr Verfahren bewiesen, daß dies im christlichen Alterthume die allgemeine Ueberzeugung war. Die h. Schrift wies uns aber vorzugsweise auf jene Gründe hin, welche man die äußeren Beweise zu nennen pflegt, auf die Weissagungen, die Wunder und die Offenbarung der göttlichen Kraft bei Gründung und Verbreitung

---

1) Cont. Gent. orat. n. 1.

der Kirche, und eben diese Beweise traten auch bei den hh. Vätern durchaus in den Vordergrund. Es kann also gewiß kein Zweifel sein, ob dieser Weg, den Glauben zu begründen, der angemessene sei. Wäre er es nicht, so würde jeder Versuch, einen andern zu eröffnen, von vornherein für eitel zu erklären sein. Es kann zwar geschehen, daß wir eine Lehre, die jemand durch unzulängliche Beweise verbreitet hat, dennoch als wahr erkennen, und mit Verwerfung jener Beweise aus andern Gründen annehmen: aber wir können niemand für einen von Gott gesandten und mit dem Geiste Gottes erfüllten Religionsstifter halten, der sich für seine Sendung auf unwahre, unsichere oder wie immer mangelhafte Beweise beruft. Daher sehen wir denn auch, daß die meisten jener Gelehrten, welche keine äußeren Beweise für das Christenthum wollen, in demselben auch keine göttliche Offenbarung im vollen und eigentlichen Sinne des Wortes anerkennen.

Indeß wird doch auch in den hh. Büchern die geoffenbarte Lehre durch Gründe, die aus ihrem Inhalte genommen sind, empfohlen. Dahin gehört nicht nur, was über die Erkenntniß des wahren Gottes aus seinem Wirken und Walten und über die Verwerflichkeit des Götzendienstes gesagt wird, sondern auch was wir in den Briefen der Apostel über das Verderbniß der Heidenwelt, und die Heiligkeit des Wandels lesen, zu dem der Geist Christi bewegt. Die Apologeten der ersten Jahrhunderte führen diese Gedanken aus, und benutzen sowohl sie als auch manche geheimnißvolle Lehre, um die Erhabenheit des Christenthums über alle menschliche Weisheit darzuthun. Auch die Scholastiker führen unter den Gründen, aus denen die Göttlichkeit des Christenthums erkannt werde, stets die Wahrheit, Reinheit und Heiligkeit seiner Lehre an[1]. — Diese Art von Beweisen nennt man die inneren, weil sie aus dem Inhalte der Offenbarung hergenommen werden: es sind aber in Betreff ihrer mehrere Punkte näher zu erörtern. — Man pflegt sie als positive und negative zu unterscheiden. Durch diese wird nur dargethan, daß zwischen den geoffenbarten Lehren und unsern natürlichen Erkenntnissen kein Widerspruch besteht; jene

1) Siehe insbesondere Scotus, Gregor von Valenzia und Suarez an den schon oben angeführten Orten.

aber zielen dahin, aus dem Inhalt der Offenbarung selbst, d. i. aus der Beschaffenheit der Lehren, die sie enthält, ihren göttlichen Ursprung gewiß zu machen. Es läßt sich nun über die eine wie über die andere dieser Beweisführungen fragen, ob sie möglich, und inwiefern sie überdies nothwendig oder doch ersprießlich seien. Endlich aber ist mit ihnen eine andere Beweisführung, die von Erfahrungen des innern Lebens ausgeht, verwandt, und bezüglich dieser werden dieselben Fragen gestellt.

I.

Von dem negativen inneren Beweise.

191. Nur die größte Unkenntniß der Wissenschaft, die er angriff, konnte Günther den oft bei ihm wiederkehrenden Vorwurf in den Mund legen [1]), die Scholastik habe eine doppelte Wahrheit angenommen, die theologische und philosophische, von welchen die eine mit der andern zuweilen in Widerspruch sei. Vom h. Anselm an behaupten sämmtliche Scholastiker das Gegentheil, und pflegen es hauptsächlich daraus zu beweisen, daß sowohl das Licht der Vernunft als das Licht der Gnade Gott zum Urheber habe [2]).

---

1) Peregr. G. S. 479. Eur. u. Her. S. 220.

2) Vom h. Anselm ist es unnöthig Belegstellen anzuführen, da er fast in allen seinen Werken die Harmonie zwischen Offenbarung und Vernunft so stark betont, daß wir ihn später wider den Vorwurf, die Einheit der Theologie und Philosophie behauptet zu haben, werden schützen müssen. Vernehmen wir den h. Thomas:

Ea, quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, intantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id, quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum diffinitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est, illis principiis, quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse.

Illud idem, quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat ficte, quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita,

Von Gegnern der Scholastik, denen jene Thorheit mit Recht vorgeworfen wird, redend, haben wir die gleiche Lehre in einer feierlichen Entscheidung der Kirche nachgewiesen. (n. 94.) In dem bisher Gesagten aber finden wir einen neuen Grund für dieselbe. Wir haben nämlich gesehen, daß die Offenbarung selbst an die Vernunft sich wendet, uns auffordernd, daß wir durch Nachdenken sowohl die Thorheit des heidnischen Aberglaubens und die Nothwendigkeit, den einen wahren Gott anzubeten, als auch die Thatsache und Wahrhaftigkeit seiner Offenbarung im alten und neuen Bunde zu erkennen suchen. Wie könnte also die Offenbarung zugleich die Forderung an uns stellen, was mit dem vernünftigen Denken streitet, für wahr zu halten? Wenn irgend etwas, was die Vernunft nach den in ihr liegenden Prinzipien nothwendig für falsch erklärt, wahr, oder umgekehrt, was sie für wahr erklären muß, falsch sein könnte, so würden ja auch jene ihre Erkenntnisse, welche die Vorbedingung des Glaubens sind, nicht mehr zuverläßig, und folglich der Beweis, daß es vernünftig und pflichtgemäß ist, zu glauben, nicht mehr möglich sein.

192. Daher haben die Theologen nie daran gezweifelt, daß jeder Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung ein nur scheinbarer sei [1]), und als ihre Aufgabe betrachtet, dies durch Lösung der Einwürfe, welche die ungläubige Philosophie erhebt, darzuthun. Sie geben überdies als Kennzeichen einer unächten Offenbarung an, wenn sie vernunftwidrige Lehren enthalte. Aber darf man nun hieraus mit einigen Gelehrten unserer Tage den Schluß ziehen, daß der Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums nicht eher vollendet sei, bis der gesammte Inhalt der Lehre Christi durchdacht, und von allen einzelnen Punkten dargethan worden,

---

cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium: non igitur a Deo esse potest. Ea igitur, quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria. S. Th. Cont. Gent. l. 1. c. 7.

1) Cum fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit, de vero demonstrari contrarium, manifestum est, probationes, quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes sed solubilia argumenta. S. Thom. S. p. 1. q. 1. a. 8. cf. Cont. Gent. l. c.

daß sie mit keiner Wahrheit, welche die Vernunft erkennt, in Widerspruch stehe? Auch Hermes muß wohl also verstanden werden, wenn er sagt, daß der Beweis für die innere Wahrheit des Christenthums seine Vollendung in der speziellen Theologie erhalte, da erst in ihr von den einzelnen christlichen Lehren dargethan werde, daß zwischen ihnen und den natürlichen Erkenntnissen kein Widerspruch statt finde [1]). Denn obgleich er an dieser Stelle minder stark sich ausdrückt, so liegt es doch in seinen Grundsätzen, den Zweifel überall so weit als möglich auszudehnen. Er wird also auch jene Ergänzung des Beweises nicht als hinreichend gelten lassen, so lange noch irgend ein scheinbarer Widerspruch der Vernunft wider was immer für eine Glaubenslehre unaufgelöst ist.

Die Frage, auf welche wir geführt werden, ist nicht ohne Schwierigkeit. Einerseits scheint in dem Grundsatz der Theologen, was man aus ihm folgert, wirklich enthalten zu sein. Wenn Widerspruch mit der Vernunft ein sicheres Kennzeichen der Unächtheit einer Offenbarung ist; wie kann da der Beweis der Aechtheit vollendet sein, bevor von allen geoffenbarten Lehren, die in einem solchen Widerspruch zu sein scheinen, die Uebereinstimmung mit der Vernunft nachgewiesen ist? Andrerseits möchte diese Forderung die Vollendung des Beweises, wenn man auf seinen Zweck sieht, wo nicht unmöglich, doch über alle Maaßen schwierig machen. Aufgabe dieses Beweises ist, darzuthun, daß der christliche Glaube sittlich gut und sittlich nothwendig d. h. Pflicht ist; der Zweck aber,

1) „Daß hier" (in der speciellen Theologie) „bei einigen speciellen christlichen Lehren (nämlich bei denjenigen, wobei dieses überhaupt scheinen könnte) das Nicht-Stattfinden eines Widerspruches derselben mit unsern natürlichen Erkenntnissen noch gezeigt werden müsse, und also eine Ergänzung des Beweises der innern Wahrheit des ganzen Christenthums noch erfordert werde, wird uns nicht befremden, wenn wir uns erinnern, daß in der Abhandlung über die Principien dieser Theil des Beweises der innern Wahrheit des Christenthums nur durch den Besitzstand: „Es sei noch nie ein Widerspruch erwiesen worden", geliefert wurde, und daß der Beweis selbst: „daß dieser Widerspruch nicht stattfinde" der Kürze und Ordnung wegen bis in die specielle Theologie verschoben werden mußte. Wir werden also hier eigentlich eine Vollendung jenes Beweises der innern Wahrheit des Christenthums überhaupt liefern müssen.
Dogm. Meth. §. 30. n. 3.

dadurch sowohl dem noch Ungläubigen den Weg zum Glauben zu eröffnen, als auch den Gläubigen im Glauben zu befestigen. Würde aber dieser Zweck nicht vereitelt, wenn zur Vollendung des Beweises erforderlich wäre, alle Lehren des Glaubens nach ihrem ganzen Inhalte zu durchforschen, und alle Schwierigkeiten, welche namentlich die Philosophen entgegen stellen, zu prüfen; besonders da bei dieser Prüfung in dem Denkenden die gegründete Furcht entstehen muß, daß bei fortgesetztem Nachdenken er selbst, oder ein Anderer, der ihn an Scharfsinn überträfe, immer neue Schwierigkeiten finden möchte?

193. Um hier zu einer befriedigenden Antwort zu gelangen, müssen wir, was aus dem erwähnten Grundsatz gefolgert wird, unterscheiden. Wenn eine Offenbarung, die der Vernunft widerspricht, unächt ist, so folgt ohne Zweifel, daß jenes Urtheil, wodurch wir uns zum Glauben bestimmen, um vernunftgemäß zu sein, die Ueberzeugung voraussetzen muß, daß zwischen der Offenbarung, der wir glauben, und unsern vernünftigen Erkenntnissen kein Widerspruch bestehe. Aber die Nothwendigkeit, dies von den einzelnen Lehren der Offenbarung erkannt zu haben, ergäbe sich daraus doch nur insofern, als wir auf keinem andern Wege jene Ueberzeugung gewinnen könnten. Dem ist aber nicht so. Warum ist Widerspruch mit der Vernunft ein sicheres Kennzeichen der Unächtheit einer Offenbarung? Nämlich weil das wahre Wort Gottes ebenso wenig mit unserer Vernunft, die nach dem Bilde der göttlichen geschaffen ist, als mit dieser in Widerspruch sein kann. Ist es also gewiß, daß Gott durch Christus geredet hat, und dies sein Wort uns unverfälscht überliefert wird; so müssen wir auch überzeugt sein, daß der Inhalt desselben mit den Vernunfterkenntnissen nicht streitet. Kann uns nun etwa diese doppelte Thatsache nur durch die Prüfung des Inhaltes der Offenbarung gewiß werden? Im Gegentheil werden wir sehen, daß jeder innere Beweis erst dadurch volle Kraft erhält, daß außer der Vollkommenheit auch die Wirksamkeit der Lehre Jesu Christi, also die sittliche Umwandlung der Völker, die sie annahmen, betrachtet wird. Der Beweis also, welcher vom Inhalte der Offenbarung ausgeht, erfordert stets zugleich eine Erwägung geschichtlicher Thatsachen Daß aber hinwiederum die äußeren Beweise, um gültig zu sein, eine

Durchforschung des Inhaltes erheischen, läßt sich nicht behaupten. Sind die geschichtlichen Beweise in ihrer Art vollendet, so kann vielmehr die Vernunft, auch bevor sie den Inhalt geprüft hat, ohne sich selbst aufzugeben, nicht zweifeln, daß dieser Inhalt mit allen ihren wahren Erkenntnissen in Einklang ist. Und warum das?

Der geschichtliche Beweis ist vollendet, wenn er darthut, erstlich, daß die Ereignisse, von denen er ausgeht, wirklich stattgefunden, zweitens, daß dieselben nur den sich uns offenbarenden Gott zum Urheber haben konnten. Ueber das Erstere urtheilen wir nach den Gesetzen, gemäß welchen wir über die Gewißheit der Erfahrung entscheiden; über das Zweite nach den Grundsätzen, von denen unsere Erkenntniß der göttlichen Dinge und der sittlichen Weltordnung bedingt ist. Wenn also die Gründe, welche man für die Wirklichkeit der genannten Ereignisse vorbringt, nach jenen Gesetzen erwogen, triftig gefunden werden, und wenn ebenso das Urtheil über den Ursprung der Ereignisse aus Gott nach diesen Grundsätzen gefällt ist, so kann auch die Vernunft die Aechtheit der Offenbarung nicht in Zweifel ziehen, ohne damit zugleich alles Erkennen, das über die eigene individuelle Erfahrung hinausgeht, ungewiß zu machen. Kann sie aber die Aechtheit der Offenbarung nicht bezweifeln, so muß sie auch überzeugt sein, daß der Inhalt derselben mit keiner ihrer sonstigen Erkenntnisse streite.

Aber mehr noch. Die Gesetze, nach denen wir über die Zuverläßigkeit fremder Erfahrung entscheiden, hangen mit denen, nach welchen wir die eigene prüfen, zusammen, und eigene Erfahrung sowohl als fremde erhalten die bewußte, in der Reflexion bestehende Gewißheit durch die Prinzipien, die alles Denken leiten; auch die Folgerungen, in denen wir aus den Ergebnissen der Erfahrung auf das, was nicht erfahren wird, schließen, sind nicht willkürlich, sondern durch eben jene höchsten Prinzipien geboten. Wollte also die Vernunft, trotz dem, daß der geschichtliche Beweis die seiner Art entsprechende Vollendung hätte, das Resultat desselben, die Aechtheit der Offenbarung bezweifeln; so müßte sie an all ihrem Erkennen irre werden, und folglich sich für unfähig erklären, die Prüfung des Inhaltes, welche ihre Zweifel heben sollte, anzustellen. —

Allein, sagt man, die Vernunft kann selbst die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung nur unter der Bedingung, daß der Inhalt derselben mit ihren Gesetzen nicht streite, zulassen. Ganz recht; aber ist es etwa, um die Wirklichkeit einer Sache zu erkennen, nothwendig, vorher erkannt zu haben, daß die Bedingungen, unter denen sie möglich ist, erfüllt seien? oder können wir nicht durch die Geschichte die Wirklichkeit erkennen, und aus dieser die Erfüllung der Bedingungen folgern? Mit andern Worten, giebt es keine andere als aprioriſche Beweise? —

194. Wenn wir demzufolge in Abrede stellen, daß es, um einen gültigen Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums zu führen, nothwendig sei, die Uebereinstimmung desselben mit der Vernunft durch Erörterung seiner einzelnen Lehrpunkte nachzuweisen: so darf man daraus nicht etwa folgern, daß eine solche Erörterung, sei es für die Theologie überhaupt, sei es für die Apologetik insbesondere, unserer Ansicht nach von geringem Belange sei. Es kann, wie schon bemerkt wurde, gar keinem Zweifel unterliegen, daß die Theologie im engeren Sinne des Wortes d. i. die wissenschaftliche Darstellung der geoffenbarten Lehre, jene Uebereinstimmung in allen Glaubenspunkten nachzuweisen habe. Ist es ja nicht bloß ihre Aufgabe, den Inhalt der Offenbarung zu ermitteln und zu bestimmen, sondern auch denselben so viel möglich mit dem Gedanken zu durchdringen, um den Glauben, nicht zwar in Wissen zu verwandeln, aber doch mit dem Wissen zu versöhnen, und in allseitige Verbindung zu setzen, dadurch aber zu jenem tieferen Verständniß zu führen, das die Väter und Scholastiker intellectus ex fide nennen. Weil dieses Verständniß immer mehr erweitert werden kann, und die Vertheidigung des Glaubens je nach den Angriffen verschieden sein muß: so ist es zwar unmöglich, daß die Theologie je ihre Aufgabe erschöpfend löse, aber deßhalb ist, was sie leistet, gewiß nicht eitel und zwecklos. Es liegt in der Natur des ihr gesteckten Zieles, daß sie demselben sich nur mehr und mehr annähern, es aber nie erreichen kann. —

Mit der Apologetik jedoch scheint es sich anders zu verhalten. Wofern sie ihre Aufgabe, die Vernünftigkeit und die Pflicht des Glaubens darzuthun, nicht vollständig löst, hat sie ihren Zweck nicht bloß unvollkommen erreicht, sondern gänzlich verfehlt. Nichts-

destoweniger findet, was von der Theologie gesagt wurde, auch auf sie Anwendung. Obschon die Wörter vollendet und vollkommen sehr oft als gleichbedeutend gebraucht werden, so können wir sie doch, um für verschiedene Dinge verschiedene Namen zu haben, in der Weise unterscheiden, daß wir eine Sache vollendet nennen, wenn ihr nichts gebricht, was ihre Natur erheischt, vollkommen, wenn sie alles besitzt, für das ihre Natur empfänglich ist. Demzufolge ist ein Beweis vollendet, wenn durch ihn, was zu beweisen ist, gewiß wird. Aber nun kann doch ein solcher Beweis durch immer neue Gründe, durch vollständigere Erörterung verstärkt, und die Gewißheit gesteigert, somit der vollendete Beweis mehr und immer mehr vervollkommnet werden. Es ist also wahr, daß der Zweck, zum Glauben zu führen und im Glauben zu befestigen durch einen unvollendeten Beweis ganz und gar nicht, aber es ist nicht weniger wahr, daß er um so besser erreicht wird, je mehr der Beweis nicht bloß vollendet, sondern vollkommen ist. Darum werden wir nicht zugeben, daß der Beweis für die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens erst durch die Behandlung der einzelnen Glaubenslehren vollendet, wohl aber, daß er durch dieselbe immer mehr vervollkommnet werde.

195. Hier möchte man nun nun noch einwenden, daß der apologetische Beweis ohne eine solche Durchführung wenigstens in der Wissenschaft nicht als vollendet gelten könne. Aber auch das räumen wir nicht ein. Ein Beweis wird dadurch zu einem streng wissenschaftlichen, daß man ihn bis auf die allgemeinsten Wahrheiten, welche die Metaphysik betrachtet, zurückführt. Die apologetischen Beweise also haben auch in der Wissenschaft deßhalb volle Gültigkeit, weil der oben erwähnte Zusammenhang, welcher zwischen dem geschichtlichen Beweis und den höchsten Grundsätzen alles Denkens besteht, in der Erkenntnißtheorie nachgewiesen wird. Und man bemerke wohl, daß, wenn dem nicht so wäre, gar kein wissenschaftlicher Beweis für die Wahrheit des Christenthums möglich sein würde. Möchte immer seine Verträglichkeit mit der Vernunft in allen einzelnen Glaubenspunkten nachgewiesen sein; so wäre doch damit nichts anders als die Möglichkeit seines göttlichen Ursprungs dargethan. Nun werden wir aber sogleich in Erinnerung bringen müssen, — was, dächte ich, niemand in Zweifel

ziehen kann, — daß auch durch die Betrachtung seiner Angemessenheit, Heiligkeit und aller sonstigen Vorzüge, ohne Berücksichtigung jener seiner Wirksamkeit, die wir nur durch die Erfahrung kennen, sein göttlicher Ursprung bloß wahrscheinlich, nicht gewiß würde. Wenn also Beweisführungen, welche von Erfahrungskenntnissen ausgehen, aus dem angegebenen Grunde nicht als wissenschaftliche anzusehen wären; so würden die inneren Beweise für die Offenbarung ebenso wohl als die äußeren der Wissenschaftlichkeit entbehren. Vielmehr läßt sich behaupten, daß jene in's Einzelne gehende Prüfung der Glaubenslehre, gerade dann, wenn wir nur auf das sehen, was die Wissenschaft fordert, nicht nothwendig ist, daß sie es aber mehr oder weniger werden kann, wenn wir das praktische Bedürfniß derer, die zum Glauben zu führen und in demselben zu befestigen sind, berücksichtigen. Doch davon später.

II.

Von dem positiven innern Beweise.

196. Die Rationalisten, welche nur diesen innern Beweis als zuläßig anerkennen, führen denselben in solcher Weise, daß sie, was zu erhärten wäre, vielmehr, so viel an ihnen ist, zweifelhaft machen. Christus und die Apostel fordern, daß ihre Lehre als das Wort Gottes auf das Ansehen Gottes mit Unterwerfung unseres Verstandes angenommen werde. Soll also diese Annahme, der Glaube, aus dem Inhalte der Lehre selbst gerechtfertigt werden; so muß aus diesem Inhalt der göttliche Ursprung der Lehre, ihre Offenbarung im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes nachgewiesen werden. Es ist aber keinesweges dies, was die Rationalisten darthun, oder auch nur darzuthun beabsichtigen. Was immer Geheimnißvolles in der Lehre Christi ist, so gut sie können, beseitigend, unternehmen sie es von dem übrigen Inhalte derselben nachzuweisen, daß er innere Wahrheit habe, und schließen

aus dieser Uebereinstimmung mit der Vernunft, daß sie aus Gott, der absoluten Vernunft, ihren Ursprung habe. Es liegt aber auf der Hand, daß dieser Ursprung aus Gott kein anderer zu sein braucht, als den wir von allem Guten, was in den Geschöpfen ist, behaupten müssen. Und eben dies ist es, was die Rationalisten wollen. Im Hinblick auf die Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes, auf den traurigen Zustand der Völker vor Christus und die Umwandlung, die durch ihn hervorgebracht wurde, räumen sie höchstens ein, daß er durch ein besonderes Walten der göttlichen Vorsehung in der Erkenntniß und Verbreitung der Wahrheit unterstützt, und in diesem Sinne zum Lehrer der Menschheit bestellt worden sei.

Aber es fragt sich, ob denn aus der bloßen Beschaffenheit der Lehre Christi etwas anderes bewiesen werden könne. Betrachtet man nur jene Wahrheiten, welche über die Vernunft nicht erhaben sind, so läßt sich doch daraus, daß die christliche Religion solche Wahrheiten verkündet, nicht folgern, daß sie nur durch ein übernatürliches Wirken Gottes gegründet werden konnte. Wollte man aber für diesen Beweis auch die Geheimnißlehren benutzen, so würde man dadurch, daß man es unternähme, ihre Wahrheit aus innern Gründen darzuthun, thatsächlich läugnen, daß sie Geheimnisse, und folglich auch, daß sie nur durch übernatürliche Offenbarung erkennbar seien.

197. Nichtsdestoweniger haben wie die Väter so auch die Theologen sich stets der innern Beweisführung bedient, und für dieselbe sowohl die geheimnißvollen als auch die der Vernunft erreichbaren Lehren des Christenthums, obschon nicht in gleicher Weise benutzt. Was die letzteren betrifft, so kann freilich der göttliche Ursprung der christlichen Religion daraus nicht erschlossen werden, daß sie solche Wahrheiten lehrt, wohl aber aus der Weise, wie sie dieselben lehrt, und aus der Verbreitung und Anerkennung, die sie ihnen verschafft hat. Es wird also in dieser Beweisführung das Christenthum mit Allem, was je menschliche Weisheit geleistet hat, verglichen. Was der christliche Glaube von Gott und seiner Beschaffenheit, vom Ursprung und der Bestimmung des Menschen, über Sittlichkeit und Tugend lehrt, ist zwar, wie insbesondere Lactantius nachweist, zum Theil von diesem, zum Theil von jenem

Weltweisen, aber von keinem vollständig erkannt worden. (n 81.) Dazu kommt, daß diese Weisen gerade die höchsten und wichtigsten solcher Lehren nur in dunkler, unbestimmter und schwankender Sprache vortragen, und keiner unter ihnen sich findet, dem die übrigen nicht mit Recht vorwürfen, dem Wahren und Guten, das er lehrte, Irrthümliches und Schlechtes beigemischt zu haben. Nur in der Lehre Christi haben auch die Wahrheiten, die der Vernunft zugänglich sind, ihren vollen, klaren und reinen Ausdruck gefunden. — Was aber ist erst von ihrer Verbreitung und Anerkennung zu sagen? Während Religionen, die den Leidenschaften schmeichelten, Thorheit und Aberglauben aller Art begünstigten, Ausbreitung und Dauer gefunden haben, ist es den Weisen des Alterthums kaum gelungen, ihre Lehre im engen Kreise einer Schule fortzupflanzen; eine Thatsache, aus der sich ergiebt, wie groß die Schwierigkeit ist, die wahre und reine Lehre unter den Menschen zu einer allgemeinen und fortwährenden Anerkennung zu bringen. Gerade dann also, wenn man ein übernatürliches Einwirken Gottes in der Verbreitung und Erhaltung des Christenthums nicht einräumen wollte, müßte man der Lehre Christi als solcher Vorzüge zuschreiben, welche sie über alles, was je menschliche Weisheit geleistet hat, unaussprechlich erhöbe.

Wollte man aber sagen, daß alles dieses aus jenem Einflusse der göttlichen Vorsehung, von dem die Rationalisten reden, seine Erklärung finde, ohne daß man genöthigt sei, eine übernatürliche Sendung und Offenbarung, wie sie die Kirche lehrt, anzunehmen: so ist zu erwiedern, daß nicht erst die Kirche sondern schon Christus und seine Apostel selbst diese Sendung und Offenbarung auf das nachdrücklichste behaupten. So müßte also, wenn diese Behauptung falsch wäre, eben jener, welchen die Vorsehung auserkoren, um den ganzen Erdkreis mit dem Lichte der wahren Gotteserkenntniß zu erfüllen, und alle Jahrhunderte hindurch unzählige Menschen zur Tugend und Weisheit zu führen, zugleich entweder ein betrogener Schwärmer oder ein gottloser Betrüger sein. — Es wird also in diesem Beweise aus der Reinheit, Heiligkeit und Wirksamkeit der Lehre Christi, insoweit sie der Vernunft erkenntlich ist, auf die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses, das er von sich

selbst ablegt, und somit auch auf den göttlichen Charakter der Geheimnißlehren, geschlossen [1]).

198. Aber auch die Geheimnißlehren selbst können für diese Beweisführung benutzt werden, und zwar dadurch, daß man ihre Uebereinstimmung mit unserm geistigen Leben darthut. Wie ist diese Uebereinstimmung zu verstehen? Es ist keine bloß negative, die schon dadurch vorhanden ist, daß kein Widerspruch zwischen den geoffenbarten Lehren und den Erkenntnissen der Vernunft nachgewiesen werden kann: es ist aber auch nicht jene positive, welche fordert, daß dieselben Wahrheiten, welche die Offenbarung verkündigt, auch durch das bloße Denken der Vernunft erreicht werden: sondern darin besteht die Uebereinstimmung, von der hier die Rede ist, daß die geoffenbarten Wahrheiten mit den natürlichen Erkenntnissen in Verbindung gebracht werden können, daß sie denselben entsprechen, sie vervollständigen und weiter führen, was unser Geist mehr ahnet als erkennt, mit Klarheit aussprechen, und die Fragen beantworten, welche er zwar sich zu stellen, aber entweder gar nicht oder nur unvollkommen zu lösen vermag. Eine solche Uebereinstimmung mit der Vernunft läßt sich nicht bloß von einigen, sondern von allen Lehren, auch von den höchsten Geheimnissen des Christenthums behaupten. Ein oder das andere Beispiel möge dieses in's Licht stellen. Zu dem Gedanken einer Mehrheit der Personen bei Einheit des Wesens hat sich die Vernunft nie erhoben, und konnte sie sich um so weniger erheben, als sie dieselbe, auch nachdem sie geoffenbart ist, unbegreiflich finden muß. Dies aber hindert nicht, daß manche Fragen über die innere Thätigkeit und Glückseligkeit Gottes, die sich der denkende Geist nur mit Unsicherheit beantworten konnte, durch jene geoffenbarte Lehre eine ebenso befriedigende als überraschende Lösung erhalten. — Ebenso erkennt zwar die Vernunft mit aller Bestimmtheit, daß der Mensch zur Glückseligkeit, dem Besitze des absolut höchsten Gutes geschaffen ist, und seine Seele im Tode nicht untergehen kann. Allein je richtiger sie zugleich die Vereinigung des Leibes mit der Seele zu einer Wesenheit erkannt hat, desto mehr muß es ihr, wenn auch nicht undenkbar, aber doch weniger ange-

1) Cf. Suarez. de fide disp. 4. sect. 3. n. 2.

messen erscheinen, daß nicht der ganze Mensch, sondern nur sein besserer Theil, der Geist, zur Glückseligkeit gelangen soll. Was also? wird sie es wagen, deßhalb die Auferstehung der Todten zu behaupten? Sie ist dazu nicht berechtigt: aber was sie höchstens vermuthen könnte, das findet sie in der Glaubenslehre bestimmt und vollständig ausgesprochen. In ähnlicher Weise läßt sich von der Vergebung der Sünden und der Erlösung reden. — Es giebt also eine derartige Verwandtschaft und positive Uebereinstimmung der geoffenbarten Lehre mit den Vernunfterkenntnissen, und man darf sagen, daß die speculative Theologie der Vorzeit hauptsächlich damit beschäftigt war, dieselbe an's Licht zu bringen.

199. Wie nun jedermann leicht einsieht, daß aus einer solchen Beschaffenheit seiner Lehre die Göttlichkeit des Christenthums nicht ohneweiters gefolgert werden kann; so wird auch niemand läugnen, daß die Betrachtung derselben sehr geeignet ist, den Glauben zu beleben und zu stärken. Aber es fragt sich, ob sie durchaus nothwendig sei, um die Glaubwürdigkeit des christlichen Bekenntnisses in triftiger Weise darzuthun. Um dies zu behaupten, muß man voraussetzen, daß eine göttliche Offenbarung nothwendigerweise in jenem Verhältnisse zu unserem geistigen Leben stehe, und dagegen möchte man glauben bemerken zu können, daß wir Gott keine Gesetze über das, was er offenbare, vorschreiben können. Aber aus der Wahrheit, daß Gott nicht vernunft- und zweckwidrig handele, eine Folgerung über sein Wirken herleiten, heißt nicht diesem Wirken Gesetze vorschreiben, sondern über dasselbe nach der ihm eigenen Vollkommenheit urtheilen. Demnach dürfen wir allerdings behaupten, daß eine Offenbarung, welche, wie die christliche, unsere religiöse und sittliche Vervollkommnung bezweckt, nicht ohne innern Zusammenhang mit dem Erkennen und Begehren, das seinen Grund in unserer vernünftigen Natur hat, sein kann. Und gewiß wenn jener Grundsatz des h. Thomas oder vielmehr der ganzen theologischen Schule, die Gnade setze die Natur und der Glaube die Vernunft voraus, Wahrheit hat: so muß es auch für den Inhalt des Glaubens, wie man zu reden pflegt, Anknüpfungspunkte in den natürlichen Erkenntnissen geben. — Indessen darf man daraus, daß die fragliche Uebereinstimmung der geoffenbarten Lehren mit der Vernunfterkenntniß nothwendig vorhanden ist,

ohneweiters folgern, daß dieselbe auch, um die Offenbarung als eine göttliche zu erweisen, dargethan werden müsse? Ebenso wenig, als man, was eine nothwendige Eigenschaft der Sache ist, immer auch für ein zur Erkenntniß der Sache nothwendiges Merkmal ausgeben darf. Kann es ja in der Natur des Gegenstandes und der Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens liegen, daß wir von jenem gewisse Eigenschaften erst erkennen, nachdem wir vorher sein Dasein und manche andere Eigenschaften erkannt haben. Wir haben dies von der Erkenntniß Gottes handelnd näher erörtert [1]): in etwas anderer Weise aber ergiebt sich dasselbe aus einer oben betrachteten Lehre der Väter über den Glauben. Jene vernünftige Erkenntniß, welche aus dem Glauben sich entwickelt, besteht vornehmlich in der Einsicht in die Uebereinstimmung, von der wir reden. Nun hörten wir aber von jener Erkenntniß nicht bloß den h. Augustin, sondern auch die übrigen Väter sagen, daß sie ein gereinigtes Herz und eine Erleuchtung durch die Gnade voraussetze, welche nur denen beschieden werde, die sich bereits dem Glauben in Demuth unterworfen und nach seiner Lehre der Tugend beflissen hätten. Es sei also sehr verkehrt, nicht glauben wollen, bis man zu dieser Einsicht gekommen; da vielmehr wie im zukünftigen Leben die Anschauung, so in gegenwärtigem ein solches höheres Erkennen die Belohnung des Glaubens sei. Demgemäß würde eine solche Erörterung der Glaubenslehren, welche dieses Erkennen erzielte, denen, die noch nicht glauben, unerfaßlich sein. Und belehrt uns nicht Tag für Tag die Erfahrung, daß dem wirklich so ist? Unmöglich also kann dieselbe als nothwendige Bedingung zu glauben betrachtet werden.

III.

Ueber die Benutzung der inneren Beweise.

200. Wir haben bereits, als von der Freiheit des Glaubens die Rede war, die mannigfaltigen Schwierigkeiten, welche

---

1) Bd. 1. S. 117. Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 419. Bd. 2. n. 924.

der Mensch in der Annahme des christlichen Bekenntnisses, und daher auch in dem Festhalten an demselben findet, in Erwägung gezogen. Dieselben entspringen theils aus der natürlichen Beschränktheit und der durch die Sünde herbeigeführten Verdunkelung unseres Verstandes, theils und viel mehr noch aus der Schwäche und den unordentlichen Neigungen unseres Herzens. Was also nicht nothwendig ist, um einen in der Theorie gültigen Beweis für die Wahrheit des Christenthums zu führen, das kann sehr heilsam und beziehungsweise auch nöthig sein, um jene Schwierigkeiten wo nicht zu heben, wenigstens zu mindern. Wenn einzelne Glaubenslehren jemand nicht bloß dunkel, sondern unvereinbar mit andern gewissen Erkenntnissen scheinen, so mag es in den meisten Fällen nicht bloß rathsam, sondern auch nothwendig sein, auf die Erörterung dieser Lehren sich einzulassen; immer auch wird es zur Erzeugung und Belebung des Glaubens ersprießlich sein, die Harmonie seines Inhalts mit allen höheren Erkenntnissen und Bedürfnissen des Menschen, je nach der Fassungskraft derer, die zu unterweisen sind, darzuthun. Wie aber so eben bemerkt wurde, hängt diese Fassungskraft viel mehr von der Gnade und tugendhaften Gesinnung, als von Gelehrtheit und Scharfsinn ab. „Der natürliche Mensch faßt nicht, was des Geistes ist."

Um jedoch über dies Verfahren richtig zu urtheilen, möchten einige Bemerkungen nicht überflüssig sein. Die Vernunft hat ein Gebiet, auf dem sie mit hinreichender Klarheit und Gewißheit erkennt; über dieses Gebiet hinaus giebt es aber auch Regionen, in welchen sie zwar noch erkennt, aber ihr Erkennen jener Klarheit und Gewißheit ermangelt. Mögen wir über die Natur um uns her, über uns selbst oder über Gott denken, nach allen Seiten hin gelangen wir bald zu den Gränzen, wo an die Stelle des zuverläßigen Erkennens ein unsicheres Vermuthen tritt. Wenn nun eine Lehre, die für eine geoffenbarte ausgegeben wird, den klaren und gewissen Erkenntnissen der Vernunft offenbar widerstreitet, wie dies z. B. in der muhamedanischen der Fall ist; so ist es ganz unnöthig, über den Ursprung derselben nachzuforschen, um zu entscheiden, ob sie als eine göttliche Glauben verdiene. Wenn aber umgekehrt eine Lehre, die als göttliche verehrt wird, mit dem, was die Vernunft namentlich über Gott und die sittliche

Ordnung mit Gewißheit erkennt, vollkommen übereinstimmt, und nur dort dem Denken Schwierigkeiten darbietet, wo dasselbe aus Mangel an klarer Einsicht aufhört, eine feste Norm des Fürwahrhaltens zu sein: so ist es gewiß der Vernunft gemäß, die Thatsachen, auf welche man sich für den göttlichen Ursprung der Lehre beruft, zu prüfen, und wenn die Beweiskraft derselben einleuchtet, sich ohne weitere Prüfung des Inhalts zum Glauben zu entschließen. Denn wie der Mensch die Gewißheit, die er von manchen Wahrheiten besitzt, ganz und gar nicht aufgeben kann, so muß er doch auch die erwähnte Beschränktheit des Gebietes, auf welchem diese Gewißheit ihm gegeben ist, anerkennen, und kann es nicht unangemessen finden, daß eine göttliche Offenbarung Lehren enthalte, die über diese Gränzen hinausliegen, Aufschluß über das ertheilend, was die Vernunft aus sich entweder gar nicht oder nur sehr unvollkommen erkennt. Nun kann es ihn aber auch nicht befremden, wenn eine Lehre, die sich auf diesem Gebiete bewegt, manches enthalte, was ihm nicht nur dunkel und geheimnißvoll, sondern auch auf den ersten Blick mit seinen anderweitigen Erkenntnissen unverträglich scheint; und um so weniger darf dies in seinem Glauben ihn stören, wenn die Offenbarung diese Lehrpunkte eben auch als Geheimnisse ankündigt, und ihm als Belohnung der Demuth und Bereitwilligkeit des Glaubens in diesem Leben eine immer wachsende Erkenntniß, in jenem aber eine gänzliche Enthüllung jener ihrer Geheimnisse verspricht. Denn vorausgesetzt, daß die thatsächlichen Beweise für den göttlichen Ursprung der Offenbarung befriedigend sind, hat doch der Mensch, welcher sich der Beschränktheit seines Erkennens bewußt ist, ebenso wenig Grund eine Lehre darum, weil sie geheimnißvoll ist, zu bezweifeln, als jener Verheißung zu mißtrauen.

201. Diese allgemeinen Sätze finden auf den christlichen Glauben ihre vollste Anwendung. Was wir von Gott und der sittlichen Ordnung durch eigene Einsicht mit Klarheit und Sicherheit zu fassen vermögen, wird von ihm nicht bloß anerkannt, sondern im hellsten Lichte und mit aller Kraft dargestellt. Jene Lehren aber, welche dem Denken Schwierigkeiten bieten, gehören alle dem Gebiete an, auf welchem die Vernunft sich nur unsicheren Schrittes bewegen kann. Ob die Lehre von der göttlichen Drei-

einigkeit einen Widerspruch einschließe, müßte sie nach dem Verhältniß der Persönlichkeit zur Wesenheit, und nach der Beschaffenheit des innern Lebens der Gottheit beurtheilen. Kann sie aber jenes Verhältniß und diese Beschaffenheit allseitig bestimmen; oder sind dieselben nicht vielmehr für sie, so lange sie sich selbst überlassen ist, in tiefes Dunkel gehüllt? Ebenso müßte sie über das Geheimniß des Altars nach dem Verhältniß der Accidenzen überhaupt und insbesondere der Größe zur Wesenheit des Körpers entscheiden. Das ist aber wiederum eine der schwierigsten Fragen, an deren vollständigen Lösung sich von jeher die Denker ohne befriedigenden Erfolg versuchten. Nicht anders verhält es sich mit den übrigen Geheimnißlehren. Es wäre also gewiß thöricht, um der Einwürfe willen, die aus solchen Zweigen der menschlichen Forschung genommen werden, an der Wahrheit des Christenthums zu zweifeln. Denn da dies nicht geschehen kann, ohne die Beweise, welche uns seinen göttlichen Ursprung verbürgen, für nichtig zu halten, so würde man durch jenes Zweifeln dunkler und unsicherer Erkenntnisse wegen die hellsten und gewissesten aufgeben.

Wie ersprießlich also immer auch sowohl zur Erzeugung als zur Befestigung und Belebung des Glaubens eine zweckmäßige Behandlung der einzelnen Offenbarungslehren sein möge, so muß man doch bei derselben die eben erklärten Grundsätze stets vor Augen halten. Wo nicht, so wird jene Behandlung, je weiter und sorgfältiger sie fortgesetzt wird, um so weniger den beabsichtigten Nutzen haben, und oftmals ja gewöhnlich statt Glauben Zweifel erzeugen. Hermes fordert einerseits die Studierenden auf, sich beim Beginn der Untersuchung von allem Glauben loszusagen, um sich in Folge derselben „demjenigen zuzuwenden, wohin ihre Vernunft sie leiten werde“ [1]): andrerseits aber lehrt er, daß die Untersuchung, ob die christliche Religion glaubwürdig sei, erst nach Durchforschung aller einzelnen Lehren als vollendet zu betrachten sei. Wenn es nun schon unstatthaft, um nicht zu sagen empörend klingt, daß Jünglinge, welche sich dem Dienste der Kirche widmen wollen, mit jener innern Lossagung vom Glauben anfangen sollen: müßte Hermes nicht fürchten, daß manche derselben nicht bloß

1) Siehe die ganze Stelle: Philos. der Vorz. Bd. 1. n. 224.

während ihrer Studienjahre, sondern wie er von sich erzählt, Jahrzehnte und vielleicht ihr ganzes Leben hindurch „in den Irrgängen des Zweifels" zubringen würden? Der verderblichste Irrthum, der einer solchen Aufforderung zu Grunde lag, war dieser, daß ein Christ, wann er anfängt des philosophischen Nachdenkens fähig zu sein, die Wahrheit seines Glaubens so lange bezweifeln dürfe, ja müsse, bis er sich derselben durch gelehrte Forschung wieder versichert hätte. Aber sehen wir davon ab, daß Hermes zu christlichen Jünglingen redete: auch jene, welche erst zum Glauben zu führen wären, hätte er auf einen nicht bloß langwierigen, sondern auch gefahrvollen Weg geführt.

202. Wir haben oben die Gründe angeführt, weßhalb, um den christlichen Glauben als vernünftig zu rechtfertigen und als pflichtgemäß zu erweisen, jene vollständige Prüfung seines Inhalts keineswegs nöthig ist: das Verfahren aber, welches wir hier als das wahrhaft heilsame dargestellt haben, ist eben jenes, welches uns die ältesten Apologeten und die Väter der folgenden Jahrhunderte durch ihr Beispiel empfahlen. Wie man aus dem, was wir aus ihren Schriften mitgetheilt haben, abnehmen kann, waren sie vor allem bemüht zu zeigen, wie sehr die Lehre von dem einen Gotte, seinen Eigenschaften und seiner Vorsehung mit der vernünftigen Erkenntniß übereinstimme. Sodann beriefen sie sich für die Wahrheit der Offenbarung, auf jene theils durch die Geschichte verbürgten, theils allen, welche nur die Augen öffnen wollen, immer noch sichtbaren Thatsachen, wodurch die göttliche Allmacht und Weisheit dem Lehrwort der Kirche das Siegel der Wahrhaftigkeit aufdrückte. Endlich ließen sie sich auch auf eine Erörterung der Geheimnisse der Menschwerdung und Erlösung Christi und unserer Auferstehung ein, hauptsächlich um zu zeigen, daß sie ebenso sehr der sich herablassenden Güte und Größe Gottes, als den Bedürfnissen und Ahnungen des menschlichen Geistes entsprechen. Aber hier auch war es insbesondere, wo sie darauf drangen, daß man die Einsicht nicht vor dem Glauben fordern, und erhabene, unergründliche Lehren, ohne auf die Einreden des grübelnden Verstandes zu achten, auf das Wort Gottes hin mit festem Glauben umfassen müsse. (n. 80. 183 ff.) Der Demuth, womit man seine Vernunft der Lehre Christi unterwerfe, und der

Treue, womit man dieselbe im Leben befolge, werde das Licht der Erkenntniß als Belohnung zu Theil. In jenen Schriften aber, welche die hh. Väter entweder zur Widerlegung der Häretiker oder zu immer vollkommneren Belehrung der Gläubigen verfaßten, also in der eigentlichen Theologie, dringen sie viel tiefer in die einzelnen Lehren ein, und ihren reichen Sinn mehr und mehr enthüllend, thuen sie ebensowohl ihre Angemessenheit dar, als sie zugleich die Schwierigkeiten, die man im Namen der Philosophie erhob, beseitigen. Sie liefern also hiermit auch eine fortlaufende Nachweisung der Harmonie, die zwischen Vernunft und Offenbarung besteht.

Daß nun die scholastischen Theologen von denselben Grundsätzen geleitet waren, möchte sich am besten aus dem apologetischen Werke des h. Thomas: De veritate catholicae fidei contra Gentiles ersehen lassen: nur darf man bei Beurtheilung desselben nicht aus den Augen verlieren, daß es wider gelehrte Ungläubige, wider die arabischen Philosophen verfaßt wurde. Nachdem also der h. Lehrer die Gründe entwickelt hat, weßhalb es theils nothwendig theils angemessen und heilsam war, daß Gott selbst durch die Offenbarung das Menschengeschlecht belehrte, legt er zuerst die äußeren Beweise für die Thatsache der Offenbarung vor. Wohl dürfte es befremden, daß diese in einem solchen Werke keine ausführlichere Darstellung erhalten haben; aber was immer den h. Thomas zu dieser übrigens sehr inhaltreichen und kraftvollen — Kürze bewogen haben mag, genug er erkennt die Stellung dieser Beweise an, und wir haben ihn über dieselbe die Grundsätze aussprechen hören (n. 166.), die wir aus der Offenbarung selbst entheben konnten. Auf diese Beweise folgt sodann zunächst die Erörterung jener Lehren über Gott, die Welt und den Menschen, welche auch die Philosophie begründen kann. Die Beweise einer jeden werden sorgfältig entwickelt, die entgegengesetzten Irrthümer der Philosophen, besonders der arabischen, bekämpft, und überall folgt eine kurze Nachweisung, daß die Offenbarung eben das lehrt, was allein von der Vernunft als Wahrheit anerkannt werden kann. Nachdem der h. Lehrer in solcher Weise über Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaft, über die Schöpfung der Welt und die Beschaffenheit der Wesen, aus denen sie besteht, über die Bestimmung des Menschen und das natürliche Sittengesetz gehandelt, schließt er mit

einer Darstellung der christlichen Geheimnißlehre, von der Dreieinigkeit Gottes, der Menschwerdung und Erlösung, den Sakramenten und der Auferstehung der Todten. Er hatte in der Einleitung erklärt, weßhalb diese Wahrheiten durch philosophische Erörterungen nicht bewiesen, sondern nur gegen den Vorwurf des Widerspruchs mit der Vernunft vertheidigt werden können. Er leistet aber dieses letztere in der Weise, daß dem, welcher seinen Gedanken folgt, zugleich das Erhabne, Schickliche und Trostreiche, was jene Geheimnisse in sich fassen, enthüllt wird. Nichtsdestoweniger ist dieser Darstellung nur das letzte der vier Bücher, welche das Werk enthält, gewidmet; auch der h. Thomas muß also der Ansicht gewesen sein, daß zwar eine gewisse Erläuterung der Geheimnißlehre dem Zwecke der Apologetik entspreche, die vollständigere Behandlung derselben jedoch in die Werke, welche für Gläubige verfaßt werden, gehören.

IV.

Von dem Beweise aus innerer Erfahrung.

203. Manche Schriftsteller, welche als den wahren Grund des Glaubens die innere Erfahrung angeben, scheinen unter dieser nichts anders als eine Zuversicht zu verstehen, womit der Mensch die Lehren des Christenthums darum als wahre und göttliche umfange, weil sie selbst ihre Wahrheit und Göttlichkeit dem Gemüthe verkündigen. Dieses wäre also keine durch Beweis vermittelte, sondern jene unmittelbare Gewißheit, die man das Zeugniß des h. Geistes nennt: denn durch Beweise erkennen wir nur, wenn uns, was an sich unbekannt oder ungewiß ist, durch Denken über Anderes bekannt oder gewiß wird. So wenig man berechtigt ist, die Thatsachen jener unmittelbaren Gewißheit zu läugnen, so verwerflich ist die Behauptung, daß der Glaube ausschließlich auf diesem Wege erzeugt und bewahrt werde. Wir haben uns davon aus der Offenbarung selbst überzeugt. Allein es giebt Erfahrungen, aus denen wir auch durch Beobachtung und Nachdenken zur Erkenntniß, daß die Lehre Christi Gottes Wort sei, ge-

langen können. So wie wir aus dem Lichte, welches der christliche Glaube auf Erden verbreitet hat, aus der sittlichen Umwandlung, die ihm folgte, aus jenem geistigen Frieden und jener freudigen Hoffnung, welche Millionen von Christen in allen Entbehrungen, Drangsalen, und selbst unter den Qualen und Schrecken des Todes bewahrten, wie wir mit einem Worte aus der Wirksamkeit der Lehre Christi mit Recht auf ihren göttlichen Ursprung schließen: so kann auch der Mensch aus dem, was die erkannte christliche Wahrheit in ihm selber wirkt, von ihrer Göttlichkeit überzeugt werden. Wenn es nun mit einem Male anfängt in seinem Innern zu tagen, und die Wahrheit ihm wie die aufgehende Sonne ihr Antlitz zeigt; wenn sie ihr Licht über alles, was er betrachtet, ausgießt, und er nun endlich, was ihm in ihm selber, im Leben und in der Geschichte dunkel und räthselhaft war, zu deuten vermag; wenn es ihn wie aus jener Welt anweht, und er sich über alles, was die Erde bietet, gehoben, und frei fühlt von den Fesseln, die ihn drückten; wenn er nun seine Sinne zu zügeln, seine Leidenschaften zu beherrschen, die Trugbilder des Lebens zu verachten, seine Gefahren und Beschwerden nicht mehr zu fürchten, und dem Tode ruhig in's Angesicht zu schauen vermag: so kann und muß er urtheilen, daß es der Allwahrhaftige, Allheilige, Allmächtige ist, der sich ihm offenbart.

Auch hier also wird aus der Beschaffenheit der Glaubenslehre, aus der Harmonie, in welcher sie mit sich selbst, und allem, was wir sonst erkennen, steht, aus ihrer Uebereinstimmung mit den höheren Bedürfnissen des Menschen, und aus ihrer Wirksamkeit auf ihren göttlichen Ursprung geschlossen. Es war aber die Triftigkeit dieses Schlusses auch unter den Theologen der Vorzeit anerkannt. Den Gründen, sagt Suarez, welche uns bewegen, die christlichen Wahrheiten für glaubwürdig und göttlich zu halten, ist auch ihre innere Angemessenheit beizuzählen. Dieser Beweggrund ist jedoch in ganz besonderer Weise von der Gnade abhängig. Denn um jene Angemessenheit der Glaubenslehren zu erkennen, muß unsere Seele in einer ihnen entsprechenden Verfassung sein, und diese erhält sie nur durch die Gnade. Auch die habituale Gnade des Glaubens trägt, obschon sie selbst nicht wahrgenommen wird, aus diesem Grunde dazu bei, daß die geoffenbarten Lehren

uns immer glaubwürdiger erscheinen. Die Einflüsse der wirklichen Gnade aber, welche der habitualen vorhergehen und sie begleiten, können, weil sie wahrnehmbar sind, auch selbst zu einem Beweise für die Göttlichkeit der Offenbarung werden. Denn sie sind so beschaffen, daß wir sie nur dem göttlichen Geiste, dem Geiste der Wahrheit und Heiligkeit, zuschreiben können [1]).

204. Sowohl wenn von der Nothwendigkeit, als auch wenn von der Gültigkeit der Beweise für die Offenbarung die Rede ist, muß man zwischen dem, was einzelne Menschen zum Glauben bewegt, und dem, was den Glauben überhaupt als vernunft- und pflichtgemäß erweist, unterscheiden. Die Gründe, derentwegen jemand die christliche Lehre für göttlich hält, können durchaus vernünftig und hinreichend, aber doch so beschaffen sein, daß sie nur für ihn Gültigkeit haben. Wie Saulus durch die Erscheinung und Anrede des Herrn bekehrt wurde, so haben auch manche Andere durch das, was an ihnen oder vor ihren Augen durch göttliche Kraft gewirkt wurde, die Gewißheit erhalten, daß Gott sich in Christus geoffenbart. Nun läßt sich gewiß nicht läugnen, daß auch dieser Weg, zum Glauben zu gelangen, vernunftgemäß ist; aber deßhalb sind uns doch keine Thatsachen gegeben, aus denen sich für die Göttlichkeit der Offenbarung ein Beweis führen ließe, der für alle Menschen gültig wäre und darum dem Unglauben jede Entschuldigung nähme. Im Gegentheil könnte der Ungläubige sagen, auch er werde sich dem Evangelium unterwerfen, wenn er Aehnliches erfahre.

Verhält es sich nun ebenso mit den innern Erfahrungen, von denen wir reden? So lange wir uns darauf beschränken, jeder seine eigene Erfahrung zu betrachten; allerdings: aber wir brauchen uns darauf nicht zu beschränken. Denn hier handelt es sich nicht um irgend eine außerordentliche und rasch vorübergehende Erscheinung, die nur von einem oder dem andern Individuum erfahren werde, sondern um eine lange fortdauernde, und wenn auch

---

1) Homo potest in se experiri has divinas motiones et ex effectibus earum vehementissime conjectare, illas esse divinas et a bono spiritu. Et ideo recte numerantur inter motiva, quae conferunt ad fidei credibilitatem. Disp. 4. s. 6. n. 4.

innerliche, doch sehr bemerkbare Thatsache, welche unzählige Menschen in derselben Weise in sich beobachtet und mit Uebereinstimmung bezeugt haben. Und je mehr so viele dieser Zeugen nicht bloß durch Frömmigkeit, sondern auch durch weise Besonnenheit und männliche Tugend ausgezeichnet waren, desto weniger ist der noch nicht Gläubige berechtigt, ihre Aussage unbeachtet und die Wahrheit jener Thatsache dahingestellt sein zu lassen.

205. Aber wenn man deßhalb dieser Beweisführung die allgemeine Gültigkeit nicht absprechen kann; so folgt nicht, daß man ihr auch allgemeine Nothwendigkeit beilegen dürfe. Hieße das ja alle übrigen Beweise für untriftig oder doch für abhängig von diesem erklären. Denn allgemein nothwendig ist nur jener Beweis, ohne den es niemanden möglich ist, die Wahrheit, um die es sich handelt, zu erkennen.

Dennoch hat man diese Nothwendigkeit behauptet, und zwar in der Weise, daß man unter den Erfahrungen, auf welche sich der Glaube stützen soll, die individuellen Erfahrungen eines Jeden versteht. In solcher Weise ist aber diese Behauptung noch viel weniger haltbar. Die Gnade ist zwar in allen Gläubigen Ursache, daß sie die Glaubenslehre auch ihrer innern Vortrefflichkeit wegen fürwahrhalten; aber deßhalb sind keinesweges die Wirkungen der Gnade in allen so merkbar und stark, daß diese für sie zu einem Beweise für die Göttlichkeit der geoffenbarten Lehre würden. Ist also von individueller Erfahrung die Rede, so kann man von dem Beweise, der auf dieselbe gegründet ist, nicht einmal allgemeine Gültigkeit, geschweige denn allgemeine Nothwendigkeit behaupten. Ein Weg, den nicht alle betreten können, ist unmöglich der einzige zu einem Ziel, das alle erreichen sollen. — Ja, man muß eingestehen, daß selbst diejenigen, welche durch Erfahrungen zum Glauben geführt, oder in ihm befestigt wurden, an ihnen keine für alle Zeiten und Lagen des Lebens hinreichende Stütze haben. Je mehr solche Wirkungen der Gnade innerlich, je mehr sie individuell oder subjectiv sind, desto geeigneter sind sie zwar den Glauben zu erzeugen und zu vermehren, so lange sie dauern; aber desto weniger Kraft haben sie zu überzeugen, wann sie vorübergegangen sind. Es ist also sehr zu mißbilligen, wenn gewisse Schriftsteller von diesen individuellen Er-

fahrungen mit solcher Uebertreibung reden, daß sie die gewöhnlichen Beweise als unzulänglich, und den Weg des Nachdenkens wohl gar als verfehlt bezeichnen. Wehe ihnen, und denen allen, die auf sie hören, wenn sie nun nach jenen Erfahrungen, in denen Gottes Güte ihnen zuvorkam, andere machen, welche dieselbe Güte zu ihrer Prüfung zuläßt, wenn sie erfahren, daß es auch dem Christen nicht immer und oft jahrelang nicht gegeben ist, die Wahrheiten des Glaubens so zu erfassen, daß sie in wahrnehmbarer Weise sein Gemüth durchdringen und seinen Geist erheben; daß auch sein Weg durch Steppen und Heiden führt, worin die Quellen, an denen er sich labte, versiegen, so daß es ihm scheint, weder außer sich noch in sich verwirklichen zu können, was er hoffte, und bei allem Streben und Ringen im gegenwärtigen Leben keine Bürgschaft mehr für die Verheißungen des zukünftigen zu finden. In diesen Zeiten der Prüfung möchte die Erinnerung an das, was er ehemals erfahren, um so weniger Kraft haben, ihn aufrecht zu erhalten, als die gegenwärtige Erfahrung die vergangene so leicht als Täuschung erscheinen läßt. Da bedarf er jenes Haltes, den das ruhige Denken über die großen Thatsachen der Geschichte und das Bewußtsein giebt, in Uebereinstimmung mit Tausenden und Tausenden der weisesten und besten Menschen in diesen Thatsachen eine Bürgschaft für den Glauben zu haben, die unerschütterlich ist, wie immer es sich mit den eigenen Erlebnissen verhalten möge. — Wohl beruft sich auch der h. Petrus auf eigene Erfahrung, aber auf welche? auf die äußere, die Verklärung des Herrn vor seinen Augen und die Stimme des Vaters vom Himmel. Und nichtsdestoweniger fügt er hinzu: „Wir haben ein festeres, das prophetische Wort“, — und auf dieses will er, daß die Gläubigen während ihres Lebens achten, wie auf eine Leuchte an finsterm Orte. — Man thut also nicht wohl daran, eben dieses Wort und überhaupt die äußeren Beweise als minder fest darzustellen, um mit einseitiger Uebertreibung die innere Erfahrung zu erheben, und sollte bedenken, daß man dadurch sich in dieser Lehre den pietistischen Schwärmern ebenso viel nähert, als man sich von den hh. Vätern, den Aposteln und von Christus selbst entfernt. Wären die äußeren Beweise nicht triftig und un-

umstößlich, so hätten diese sich nicht auf dieselben ohne Unterlaß berufen, und wäre das Nachdenken ein gefährlicher und unsicherer Weg, so hätten sie uns nicht auf ihn geleitet. —

V.

Beleuchtung einiger Einreden.

206. Jene Einwendungen, welche man wider die von uns vertheidigten Grundsätze aus der Offenbarung selbst entnehmen will, haben wir bereits erwogen; von den übrigen sind einige gegen die äußeren Beweise überhaupt gerichtet, und bestimmt, die gänzliche Unstatthaftigkeit derselben darzuthun, in anderen will man die äußeren von den inneren Beweisen dergestalt abhängig machen, als wenn sie ohne dieselben nicht haltbar wären.

Um also die Nichtigkeit aller äußeren Beweisführung darzuthun, hat man gesagt, aus geschichtlichen Wahrheiten könne nie ein Beweis für Vernunftwahrheiten genommen, das Geistige nicht durch das Sinnliche, noch das Innere durch das Aeußere bewährt werden; weßhalb es ein klägliches Beginnen sei, aus empirischen Thatsachen die Göttlichkeit der Religion darthun zu wollen [1]).

Man sieht, aus welcher Schule der Philosophie solche Einreden stammen. In den Dingen, die erfahren werden, hatte man gesagt, findet sich weder Nothwendiges noch Allgemeines; nun ist aber gerade das Nothwendige und Allgemeine der Gegenstand der vernünftigen Erkenntniß; somit ist es unmöglich, daß diese in der Erfahrung ihren Grund habe. Stand dieses einmal fest, so mußte man entweder mit Kant, dem das Verdienst, es festgestellt zu haben, zugeschrieben wurde, auf alle Metaphysik verzichten, oder mit Schelling behaupten, daß die Vernunft ihren Gegenstand in sich selbst durch Anschauung des Absoluten besitze. Indeß Kant hatte zwar seinen Satz gegen die Schulen, die ihm unmittelbar vorhergingen, keineswegs aber auch wider die früheren siegreich bewiesen. Wenn wir in den Dingen, die erfahren werden, nichts

---

1) Vergl. Denzinger. Rel. Erkennt. Bd. 2. S. 318.

zu erkennen vermögen, als was erfahren wird; dann freilich finden wir in ihnen nichts Nothwendiges noch Allgemeines: aber wenn nun das Eigenthümliche der intellectuellen Erkenntnißkraft eben darin besteht, in den Dingen, die erscheinen, auch das, was nicht erscheint, zu erfassen; dann kann sie ihren Gegenstand, das Nothwendige und Allgemeine, ohne Anschauung des Absoluten durch das Zufällige und Besondere gewinnen. In Vergleich mit dem Sinne ist der eigenthümliche Gegenstand der Vernunft das Nothwendige und Allgemeine; aber in Vergleich mit der absoluten Vernunft ist der eigenthümliche Gegenstand unserer Vernunft das Intelligible in dem Sinnlichen, das Nothwendige in dem Zufälligen, das Allgemeine in dem Besondern, und von der Betrachtung dieses kommen wir zur Betrachtung des Absoluten und nicht umgekehrt. Wir glauben die Verschiedenheit dieser analytischen Methode von jener, die Kant bekämpfte, dargethan, und ihre Berechtigung der synthetischen Methode gegenüber vertheidigt zu haben: und somit dürfen wir den allgemeinen Satz, aus dem Sinnlichen könne nicht das Geistige, aus dem Thatsächlichen keine Vernunftwahrheit begründet werden, verwerfen: aber was hier noch mehr zu bemerken ist, dieser allgemeine Satz könnte, selbst wenn er begründet wäre, wider die Beweise, von denen die Rede ist, ganz und gar nicht geltend gemacht werden. Und dies ist so offenbar, daß wir es kaum für nöthig erachtet hätten, auf diesen Einwurf einzugehen, wenn er nicht von Männern, wie Lessing und Schelling erhoben, und von so manchen Andern wiederholt worden wäre.

Wofern die Apologetik aus den geschichtlichen Thatsachen geradezu die geoffenbarten Lehren beweisen wollte, könnte man — vom Standpunkte jener Philosophen aus — einwenden, durch das Sinnliche und Empirische lasse sich das Geistige und Göttliche nicht bewähren. Nun aber folgert ja die Apologetik aus dem, was durch die Geschichte gegeben ist, nicht den Inhalt, sondern die Thatsache der Offenbarung. Es ist also nicht an dem, daß sie durch Geschichtswahrheiten Vernunftwahrheiten darthun wolle, sondern durch die geschichtlichen Beweise begründet sie eine geschichtliche Thatsache, daß Gott geredet habe. Daß aber der Inhalt der Offenbarung lautere Wahrheit sei, schließt sie nicht aus dem, was die Geschichte berichtet, sondern aus dem,

was die Vernunft über Gott erkennt. Hier also folgert sie nicht das Allgemeine aus dem Besondern, sondern umgekehrt das Besondere aus dem Allgemeinen; daraus daß Gott nur Wahrheit reden kann, schließt sie, daß er auch in Christus und seinen Aposteln nur Wahrheit geredet habe.

207. Ein anderer Einwurf, auf den man in der rationalistischen Schule immer zurückkommt, ist, jeder äußere Beweis für die Offenbarung bewege sich nothwendig in einem logischen Kreise. Eine übernatürliche Thatsache lasse sich nicht durch eine andere ebenfalls übernatürliche Wirkung beweisen. Nun sei aber die Offenbarung, die man durch die Wunder beweisen wolle, selbst ein Wunder. — Ueberdies wisse man von den Wundern und Weissagungen nur durch die Schrift, und müsse also, um jene als gewiß anzunehmen, vorher schon an den göttlichen Charakter dieser, der doch eben zu beweisen sei, glauben. Denn wenn man die Bibel, von ihrem göttlichen Ursprunge absehend, als eine Sammlung historischer Werke betrachten wolle; so könne man auch für das, was sie von Wundern und Offenbarungen erzähle, nicht mehr Glauben in Anspruch nehmen, als wir ähnlichen Berichten bei profanen Schriftstellern zu schenken pflegen. Diese gälten uns aber theils für unbegründete Volkssagen, theils für Mythen, in welchen die religiösen Meinungen der Völker eine allegorische Einkleidung erhalten.

Aber, um die Entgegnung vom ersten Satze der Einwendung zu beginnen, es giebt übernatürliche Wirkungen, die nur von denen, in welchen sie geschehen, wahrgenommen werden, und zu diesen gehört die Rede Gottes an jene, welche er zu Trägern der Offenbarung erwählt; und es giebt übernatürliche Wirkungen, die auch von Andern beobachtet und untersucht werden können, und dieser Art sind die Wunder und Weissagungen. Es ist also nicht wahr, daß eine übernatürliche Thatsache nicht durch eine andere übernatürliche Thatsache bewiesen werden könne. Konnte Moses durch die Finsterniß, welche auf sein Wort Aegypten bedeckte, durch den plötzlichen Tod aller Erstgebornen im Reiche, durch die Theilung der Fluthen des rothen Meeres nicht beweisen, daß es Gott sei, der durch ihn den Auszug seines Volkes befehle? Und wenn unser Herr Tausende mit wenigen Broden sättigte,

Schaaren von Kranken durch sein Wort heilte, Todte zum Leben rief; waren das nicht sichtbare Wunder, durch welche das unsichtbare, die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in seiner Person, bestätigt wurde? Dieses Wunder, das keiner menschlichen Beobachtung unterlag, wurde von ihm verkündigt; konnte er aber für die Wahrheit seiner Worte sich nicht auf jene seine Werke berufen? Mag es also immer Schelling sein, der spricht, ein Wunder könne nicht durch ein anderes Wunder bewiesen werden; solche Einrede thut nichts anders dar, als daß auch große Denker, wenn sie die Wahrheit unsers Glaubens bekämpfen, Dinge vorbringen, die selbst ihrer Schüler unwürdig sind. Darauf allein kommt es an, ob jene sichtbaren Wirkungen, die offenbar nur dem Allmächtigen zugeschrieben werden können, wirklich so, wie sie berichtet werden, statt gefunden.

Wenn man nun aber, um eben dies läugnen zu können, behauptet, wofern die Schrift nicht schon als göttlich beglaubigte, sondern nur als menschliche Urkunde betrachtet werde, könne man ihren Berichten von Wundern und Weissagungen nicht mehr Glauben schenken, als ähnlichen Erzählungen profaner Schriftsteller; so hat die christliche Apologetik auf diesen Einwurf mehr als e i n e Antwort, auf welche wir jedoch hier nur mit wenig Worten hinweisen können. Zunächst geht derselbe von der stillschweigenden Annahme aus, daß derlei Erzählungen bei profanen Geschichtsschreibern bloß deßhalb, weil sie Wunderbares enthalten, für Fabeln oder Mythen gelten müßten. So aber können nur jene urtheilen, die alles übernatürliche Walten Gottes in der Geschichte für unmöglich halten. Eben darum pflegt man ja auch in der Apologetik zuvörderst diese irrige Ansicht zu bekämpfen und die Möglichkeit sowohl der Wunder als der Offenbarung darzuthun. Ist aber diese Möglichkeit außer Zweifel gestellt, so kann man zwar immer noch das Recht in Anspruch nehmen, Berichte über jene außerordentlichen Erscheinungen einer strengeren Kritik als andere zu unterwerfen, keinesweges aber sie auch dann für fabelhaft zu erklären, wenn sie eine solche Kritik bestehen. Es giebt aber ganz gewiß keine geschichtliche Urkunde, für deren Aechtheit und Wahrhaftigkeit so viele und so starke äußere und innere Gründe sprechen, als die Apologetik für die hh. Bücher vorbringt; und

nichts kann ungerechter sein, als diese mit jenen Schriften zu vergleichen, in welchen uns die alten Völker ihre Mythen und Sagen über die Götter und Heroen hinterlassen haben. — Ueberdies sind die hh. Schriften nicht für sich allein, sondern in Verbindung mit allem, was sowohl die weltliche als die kirchliche Geschichte vom Ursprunge des Christenthums lehrt, zu betrachten. Wir haben in ihnen keine Bücher, welche, was im grauen Alterthume Wunderbares geschehen sein soll, der späten Nachwelt erzählen, sondern Urkunden, die unter den gebildetsten Völkern des Erdkreises zu jener Zeit verbreitet wurden, als noch in und außer dem Judenlande viele Tausende lebten, welche von der Wahrheit und Unwahrheit ihres thatsächlichen Inhalts Zeugniß ablegen konnten. Ihre bloße Aufnahme also ist eine unverwerfliche Bestätigung ihrer Wahrhaftigkeit. Und wie sehr ist hier jene Bemerkung des h. Thomas zu beachten, daß die Bekehrung der Welt als stärkster Beweis für die Wahrheit der Wunder Christi und seiner Apostel gelten muß. (n. 166.) — Endlich kann auch ganz abgesehen von den hh. Büchern die Göttlichkeit der christlichen Religion aus ihrer Verbreitung und Erhaltung dargethan werden. Selbst wenn also für die Glaubwürdigkeit der einzelnen Berichte der Schrift ein mehr als menschliches Zeugniß erforderlich wäre, würde dies durch die gesammte Christenheit gegeben werden. Denn es ist außer Zweifel, daß diese die Schrift zu allen Zeiten als authentische Urkunde ihrer Lehre und ihres Ursprungs verehrt hat. Ist also dieser Ursprung aus der Beschaffenheit und den Schicksalen der christlichen Religion als ein göttlicher erwiesen, so muß auch der umständlichere Bericht über denselben, welchen die Christenheit selbst von jeher anerkannt hat, wahrhaftig sein.

208. Mit diesen Einwürfen wider die Zulässigkeit der äußeren Beweise hängt ein anderer, der ihre Unzulänglichkeit behauptet, zusammen. Man begegnet demselben auch bei katholischen Schriftstellern, und namentlich bei Hirscher. Eine Offenbarung sagt er, lasse sich nicht so überhaupt, und ohne daß man in alle Theile ihres Inhaltes eingehe, erhärten; wenigstens dürfte dazu der historische Beweis für sich allein nicht völlig hinreichend sein. Und weßhalb nicht? Die sogenannten äußeren Criterien einer Offenbarung, als Wunder und Offenbarungen künftiger Dinge

können uns schon darum keine Beruhigung verschaffen, weil die Theologen eingestehen, daß Gott auch dem Teufel zuweilen erlaube, außerordentliche Wirkungen hervorzubringen, und daß derselbe manches wisse, was wir nicht wissen. Weßhalb denn Hirscher schließt: „Was göttliche Offenbarung sein soll, muß sich neben äußerer Beglaubigung zugleich durch Angemessenheit zu der Natur und den Bedürfnissen unserer Seele legitimiren“ [1]).

Auch nach Hirscher wäre also eine Behandlung der Glaubenslehre, durch welche ihr Inhalt dem Gemüthe nahe gelegt und gleichsam empfohlen wird, nicht bloß heilsam, sondern zur Vervollständigung des apologetischen Beweises nothwendig; auch nach ihm kann die Thatsache der Offenbarung nicht erhärtet werden, ohne daß man in alle Theile ihres Inhaltes eingehe. Als Grund aber gibt er die Unmöglichkeit an, uns ohne eine solche Prüfung zu versichern, nicht, ob die übernatürlichen Ereignisse wirklich statt gefunden, sondern ob sie Gott und nicht etwa den Vater der Lüge zum Urheber haben. — Es ist sehr wahr, daß es nach einer Lehre der Theologen, die in der h. Schrift selbst ihren Grund hat [1]), in manchen Fällen schwer ist, zu entscheiden, ob, was Wunder oder Weissagung zu sein scheint, nicht vielmehr Blendwerk des Satans sei. Und obwohl es eine eben so begründete Lehre derselben Theologen ist, daß Gott es dem gutgesinnten und bedachtsamen Menschen möglich macht, sich vor solchem Betrug zu sichern, besonders wenn jene außerordentlichen Dinge zur Bestätigung einer vorgeblichen Offenbarung gewirkt werden; so ist jedoch eines der vorzüglichsten Mittel, in solchen Fällen, das Wahre zu entdecken, gerade die Prüfung der Lehren, die als göttlich geoffenbarte verkündet werden. Indessen, daraus folgt doch immer nur, daß diese Prüfung dann nothwendig sein kann, wenn die Beschaffenheit der wunderbaren Ereignisse es zweifelhaft läßt, ob sie Gott zuzuschreiben seien. Nun ist es aber keinem Theologen je in den Sinn gekommen, einzuräumen, daß die Betrachtung der Thatsachen selbst dieses immer ungewiß lasse. Um zuerst von den Weissagun-

1) Verhältniß des Evangeliums u. s. w. S. 146. u. 150. — Vergl. Erörterungen S. 107.

2) Matth. 24, 24.

gen zu reden, so ist es schlechterdings unmöglich, daß ein geschaffener Geist, der immer nur einem Zeitmomente gegenwärtig ist, zukünftige Dinge anders, als aus ihren Ursachen erkenne. Sind also diese Ursachen frei, oder hängt der Erfolg des Wirkens nothwendiger Ursachen in irgend einer Weise von freien ab; so kann auch der vollkommenste unter den geschaffenen Geistern, was geschehen wird, nur muthmaßen, nicht wissen. Je weiter also der Zeitpunkt, in welchem eine Weissagung sich erfüllt, entfernt ist, je mehr und je verschiedenere freie Ursachen hiezu mitwirken, je genauer in der Vorhersagung die Umstände des Zukünftigen bestimmt werden; um so gewisser ist es, daß sie Denjenigen zum Urheber habe, der allein sämmtlichen Zeiten gegenwärtig ist. Gerade so aber sind die Weissagungen beschaffen, auf welche sich die Apologetik vorzüglich beruft, sowohl jene, die sich auf die Person und die Lebensschicksale des Messias, als auch diejenigen, welche sich auf die Verbreitung seines Reiches über den Erdkreis beziehen. — Nicht anders verhält es sich mit den Wundern. Der böse Geist kann durch die Benutzung der Naturkräfte, die ihm vollkommen bekannt sind, die auffallendsten Erscheinungen hervorbringen, und unsere Sinne in der mannigfaltigsten Weise blenden und umgaukeln; aber was über alle Macht der Natur erhaben ist, das vermag er nun und nimmer, und was durch das Wirken der Natur nur allmählig möglich ist, das vermag er nicht in einem Augenblicke hervorzubringen. Er kann also weder jemals Todte aus den Gräbern hervorrufen, noch verletzte Organe oder Gliedmaßen plötzlich heilen, am allerwenigsten aber sittliche Umwandlungen zum Guten, die dauerhaft seien, bewirken. Wenn es sich nun aber nicht um eine solche Umwandlung einzelner Menschen, sondern aller Völker des Erdkreises handelt; so kann doch Niemand zweifeln, welchem Geiste er sie zuzuschreiben habe. Oder bedarf es eines Beweises, daß es nicht der Satan war, der den Götzendienst vertilgte, und die Erkenntniß und die Verehrung des wahren Gottes auf Erden verbreitete, der die Schaaren der Blutzeugen in ihren Kämpfen stärkte, der Zucht und Sitte in alle Stände einführte, der die Wüsten Egyptens mit heiligen Einsiedlern bevölkerte, und die Klöster des Morgen- und Abendlandes mit Nachfolgern derselben füllte? Das größte aller Wunder, die Bekehrung der Welt und die Heiligung aller Völker steht

also immer als das Werk des Allheiligen, Allweisen und Allmächtigen vor uns da.

Nichtsdestoweniger kann die Apologetik jenen Weg, auf welchen Hirscher hinweist, einschlagen. Ohne nämlich diese Stiftung, Ausbreitung und Erhaltung des göttlichen Reiches auf Erden, oder unter den Wundern und Weissagungen einzelne, die offenbar nur Gott zum Urheber haben konnten, insbesondere zu betrachten, kann sie ihren Beweis auf die Gesammtheit der übermenschlichen Wirkungen, welche die heiligen Urkunden berichten, gründen; indem sie nämlich aufmerksam macht, daß alle diese Wirkungen auf das eine Ziel, die Religion Jesu Christi zu bewähren und zu verbreiten, gerichtet sind, und dann folgert, daß der Widersacher alles Guten sich unmöglich die Gründung einer Religion, welche die Menschen zur wahren Tugend und Frömmigkeit führt, zum Ziele seiner Thätigkeit setzen konnte. In solcher Beweisführung wird allerdings die Lehre Jesu Christi in Betracht genommen. Allein erstlich bedarf es, um die sittliche Reinheit dieser zu erkennen, keines Eingehens in sämmtliche Glaubenspunkte; sodann aber folgt daraus, daß die Apologetik diesen Weg gehen kann, noch keineswegs, daß sie ihn gehen müsse, daß er allein zum Ziele führe.

Drittes Hauptstück.

Von der Gewißheit des Erkennens vor dem Glauben.

209. Wenn wir jetzt nach der Beschaffenheit des Erkennens, das die apologetischen Beweise erzielen, fragen, so tritt uns eine nicht geringe Schwierigkeit entgegen. Insofern wenigstens muß dasselbe allem Gesagten zufolge dem Glauben zu Grunde liegen, als es uns von der Billigkeit und Pflicht zu glauben, überzeugt. Wie kann es aber dies, wenn es nur irgend einen Grad von Wahrscheinlichkeit und nicht vielmehr volle Gewißheit hat? Der Glaube, um den es sich handelt, soll das Prinzip unseres ganzen Lebens werden, und fordert eine Hingebung, die zu allen

und jeden Opfern bereit sei. Er muß also die größte Entschiedenheit und Festigkeit haben. Könnten wir aber zu einem solchen Glauben verpflichtet sein, wenn die Gründe zu glauben nicht mit Gewißheit erkannt würden? In der That wird ja auch diese Gewißheit von den Theologen gemeiniglich behauptet, und gleich im Eingang dieser Abhandlung wurde gesagt, daß wir eben deßhalb das Erkennen vor dem Glauben ein Wissen nennen, weil es von Gewißheit begleitet ist. Wenn nun das, so sieht man nicht, wie mit ihm die Freiheit des Glaubens bestehen könne. Seinen Inhalt bilden die Wahrhaftigkeit Gottes und die Thatsache der Offenbarung. Wer nun diese mit voller Gewißheit erkennt, wird der nicht durch seine vernünftige Natur selbst genöthigt, die geoffenbarten Lehren für wahr zu halten? Eben daraus möchte sich aber ferner ergeben, daß dies Erkennen dem Glauben nicht bloß nothwendig vorhergehe, sondern im wahrsten Sinne seine Ursache wäre. So werden wir also auf die oben (n. 168.) erwähnte Einrede geführt: Die Annahme eines Erkennens der Offenbarung, das den Glauben nicht voraussetze, sondern von ihm vorausgesetzt werde, und volle Gewißheit habe, ist weder mit der Freiheit noch mit der Uebernatürlichkeit des Glaubens vereinbar.

I.

Unterschied zwischen Evidenz und Gewißheit.

210. Um zu erklären, wie das gewisse Erkennen der Offenbarung mit der Freiheit des Glaubens bestehen könne, pflegen die Theologen zu sagen, jenes Erkennen sei zwar gewiß, aber deßhalb nicht evident. Wir haben also vorab zu untersuchen, wie sich die Gewißheit zur Evidenz und beide zur Freiheit des Willens verhalten.

Die Evidenz oder Augenscheinlichkeit (ἐνάργεια) wird zunächst und eigentlich vom Gegenstande ausgesagt, und ist eine solche Beschaffenheit desselben, vermöge welcher er dem Erkennenden, wofern dieser nur seine Aufmerksamkeit auf ihn richtet, nothwendig offenbar wird. Unter Gegenstand hat man hier nicht etwa die

Sache, auf welche die erkennende Thätigkeit gerichtet ist, in jeder Beziehung, d. h. alles, was von ihr erkannt werden kann, sondern nur das zu verstehen, was den Inhalt der Erkenntniß, um die es sich handelt, bildet. So kann die Gestalt eines Körpers, den ich aus der Ferne anschaue, mir offenbar sein, während seine Farbe und andere Eigenschaften mir noch verborgen sind. Aus diesem Beispiel leuchtet ferner ein, daß ein Erkanntes nicht dadurch schon, daß es ist, durch seine Wahrheit, sondern erst dadurch, daß es von der Erkenntnißkraft erreicht werden kann, evident ist. Dies setzt aber nicht bloß voraus, daß ein gewisses Verhältniß zwischen ihm und dem anerkennenden Prinzip bestehe [1]), sondern auch, daß die Bedingungen, an welche die erkennende Thätigkeit gebunden ist, erfüllt seien. Wie also die Körper, damit sie sichtbar seien, entweder (wie die Sonne) durch sich leuchten, oder beleuchtet sein müssen; so muß auch jede Wahrheit, um der Vernunft erkennbar zu sein, entweder (wie die Prinzipien) durch sich selbst einleuchtend sein, oder durch andere Erkenntnisse einleuchtend werden. Wie ferner die Körper nur in einer gewissen Entfernung erschaut werden, so muß auch die intelligible Wahrheit dem Geiste durch irgend eine Ursache vergegenwärtigt werden. Sind aber von Seiten des Objects die Bedingungen erfüllt, so wird überdies von Seiten des Erkennenden erfordert, daß er aufmerke. Obschon wir uns des Aufmerkens sehr oft nicht bewußt sind noch sein können, so liegt doch seine Nothwendigkeit am Tage. Denn wir können von einem Gedanken so stark ergriffen sein, daß wir, obgleich unsere geöffneten Sinne entsprechende Eindrücke empfangen, dennoch nicht etwa bloß der Wahrnehmungen uns nicht bewußt werden, sondern auch nicht wahrnehmen; umgekehrt kann die Seele von sinnlichen Eindrücken so überwältigt werden, daß keiner der Gedanken, die sonst in diesen selben Umständen entständen, in ihr auftaucht. Sind aber von Seiten des Objects und Subjects die Bedingungen erfüllt, so tritt die Erkenntniß dadurch ein, daß der Gegenstand auf den Erkennenden (durch zeugende Thätigkeit) einwirkt, und der Erkennende (durch empfangende Thätigkeit) entgegenwirkt.

---

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 139.

211. Aber was wir bis hieher sagten, ist von allem Erkennbaren wahr; es fragt sich also, was jenem Erkennbaren, das wir evident nennen, eigenthümlich ist. Etwa, daß es sich dem Erkennenden nothwendig offenbare? Nicht doch: jedes Erkennbare offenbart sich mit Nothwendigkeit, wenn die erwähnten Bedingungen sich erfüllen; wenn sie aber sich nicht erfüllen, kann auch das Evidente sich nicht offenbaren. Was also diesem eigenthümlich ist, besteht darin, sich uns so zu offenbaren, daß wir zugleich und zwar mit voller Klarheit erkennen, es könne schlechterdings nicht anders sein, als wie wir erkennen. — Dies Nichtandersseinkönnen oder die Nothwendigkeit darf jedoch nicht mit der Unveränderlichkeit verwechselt werden. Wäre sie mit dieser ein und dasselbe, so würde folgen, daß ein Veränderliches gar nicht oder nur in der Rücksicht evident sein könne, in welcher es unveränderlich ist. Man will aber vielmehr, wenn von der Evidenz eines Veränderlichen die Rede ist, sagen, dasselbe könne nicht anders sein, als es uns erscheint, es sei denn, es gehe in ihm eine Veränderung vor. Wenn wir z. B. behaupten, die Gestalt des Körpers, den wir sehen, sei augenscheinlich die Kegelform; so wollen wir sagen, es sei unmöglich, daß er eine andere Gestalt habe, aber nicht, es sei unmöglich, daß er eine andere Gestalt empfange.

Wenn dem also ist, wird man sagen, so muß die Evidenz des Gegenstandes darin gesucht werden, daß er nicht bloß ein Erkennen von sich, sondern zugleich die Erkenntniß der Wahrheit dieses Erkennens erzeugt, und dies zwar mit solcher Klarheit, daß wir zum Fürwahrhalten genöthigt werden. Allerdings, und von großer Wichtigkeit ist es, diese Nöthigung zum Fürwahrhalten als eine Folge jener Erkenntniß der Wahrheit unseres Erkennens aufzufassen. Manche stellen die Evidenz so dar, daß sie leicht als etwas rein Subjectives erscheinen könnte. Evident, sagen sie, nenne man die Erkenntniß, welche mit einem nothwendigen Fürwahrhalten verbunden sei. Da bleibt es also ganz zweifelhaft, ob die Nöthigung zum Fürwahrhalten vom Gegenstande ausgehe: und wenn man nun überdies hinzufügt, die Evidenz trete dadurch ein, daß uns die Gesetze unsers Erkenntnißvermögens bestimmen, das Erkannte für wahr zu halten; so giebt man noch viel mehr zu dem Mißverständniß, das dem Idealismus zu Grunde liegt, Veranlassung.

Diesem zufolge können wir nichts anders behaupten, als daß wir bei gewissen Vorstellungen genöthigt werden, fürwahrzuhalten, und bleiben immer ungewiß, ob diese Nöthigung nicht etwa bloß in der Einrichtung unsers Erkenntnißvermögens ihren Grund habe. Dahingegen wies die Vorzeit, um die objective Gewißheit zu begründen, nach, daß wir in uns nicht bloß ein nothwendiges Fürwahrhalten, sondern auch als Grund desselben die Einsicht in die Wahrheit des Erkannten vorfinden, und wir haben an seinem Orte gezeigt, daß Hermes aus dem Skepticismus, in welchen ihn die idealistische Philosophie verstrickt hatte, darum sich vergeblich zu befreien suchte, weil er jenen Anfang des vernünftigen Denkens nicht fand [1]).

Die Evidenz wird dem Sprachgebrauche nach freilich auch von dem Erkennen, und nicht bloß vom Gegenstand ausgesagt. So bezeichnen die Scholastiker sehr gewöhnlich die fides und zwar den actus fidei als dunkel d. i. nicht evident, die scientia aber und den actus scientiae als klar oder evident; aber diese Evidenz des Erkennens besteht ihnen nicht in dem nothwendigen Fürwahrhalten, das es begleitet, sondern in der nothwendigen Einsicht in die Wahrheit des Erkannten, deren Folge jenes Fürwahrhalten ist. Wo sie also die Evidenz als eine wesentliche Eigenschaft jenes Erkennens, das wir Wissen nennen, angeben; erklären sie dieselbe dadurch, daß wir die Sache nicht nur erkennen, sondern zugleich einsehen, daß sie nicht anders sein könne, als wir sie erkennen [2]). Daß aber diese Einsicht in uns nothwendig entstehe, dafür fanden sie den Grund in dem Erkannten, in jener seiner Beschaffenheit, derzufolge es sich dem Erkennenden als nothwendig so und nicht anders seiend offenbart, also in der objectiven Evidenz. Deßhalb lesen wir beim h. Thomas, es sei den Prinzipien eigen, nicht nur nothwendig wahr zu sein, sondern auch von uns nothwendig als wahr erkannt zu werden [3]). — Wohl bestimmen auch die Scholastiker oftmals die Evidenz dadurch, daß die-

---

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 307. ff. n. 332.

2) S. Thom. in l. post. lect. 3. Ethic. l. 6. c. 3. u. die übrigen Scholastiker in der Logik, wo sie vom Wissen handeln.

3) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 262. 297.

selbe nothwendiges Fürwahrhalten mit sich führe, aber sie unterlassen nicht hervorzuheben, daß diese Nöthigung uns von dem sich offenbarenden Gegenstande angethan werde [1]). Ja gerade dann ist ihnen zufolge weder Evidenz noch Nothwendigkeit des Fürwahrhaltens vorhanden, wenn es nicht das Object allein ist, das uns zum Fürwahrhalten bestimmt; und dies führt uns auf das Verhältniß der Evidenz zur Gewißheit.

212. So lange die Wahrheit eines Satzes ihr nicht einleuchtet, ist die Vernunft in jenem Zustande der Unentschiedenheit, den wir Zweifel nennen. Wenn sie aber zum Fürwahrhalten bestimmt wird, so kann dies in solcher Weise geschehen, daß jene Unentschiedenheit völlig aufgehoben wird, und es kann so geschehen, daß eine Besorgniß, ob nicht dennoch das Gegentheil wahr sei, fortdauert. In diesem letzteren Falle tritt das Meinen, ein unsicheres Fürwahrhalten, im ersteren die Gewißheit ein: denn diese besteht in der Entschiedenheit des Fürwahrhaltens mit Ausschluß aller Furcht des Irrthums. Weil nun aber diese Furcht — vernünftiger Weise — nur durch die Einsicht, daß die Sache nicht anders sein könne, aufgehoben wird; so hat man das Verhältniß der Evidenz und Gewißheit, um sie nicht geradezu für dasselbe zu erklären, dahin bestimmen wollen, daß die Evidenz vom Erkannten, die Gewißheit aber vom Erkennenden ausgesagt werde, als wäre nämlich die Evidenz jene Erkennbarkeit des Gegenstandes, welche im Erkennenden die Gewißheit erzeugt. Allein so wie die Evidenz nicht bloß vom Erkannten, sondern auch vom Erkennen ausgesagt wird, also heißt nicht bloß der Erkennende, sondern auch das Erkannte gewiß: nur dies ist wahr, daß die Evidenz zunächst

---

1) Assentit intellectus alicui dupliciter; uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso objecto . . . . alio modo, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam . . . . Illa autem videri dicuntur, quae per se ipsa movent intellectum nostrum.

S. Thom. S. 2. 2dae q. 1. a. 4. cf. De verit. q. 14. a. 1.

Evidentia intellectualis prout condistinguitur ab inevidentia non potest in alio consistere nisi in hoc, quod intellectus convincatur ab ipso objecto et necessitatur ad assentiendum.

Lugo. Disp. 2. sect. 1. n. 10.

vom Gegenstande, die Gewißheit aber zunächst vom Erkennenden ausgesagt wird. Immer also würde nach jener Erklärung wenigstens die objective Gewißheit mit der Evidenz des Erkannten zusammenfallen, und als einzige Ursache der subjectiven Gewißheit die Evidenz in uns, d. i. die evidente Erkenntniß gelten müssen. Dem ist aber nicht so. Wenn wir durch evidentes Erkennen gewiß werden, so ist diese Gewißheit, das entschiedene Fürwahrhalten, eine nothwendige Folge der Erkenntniß, welche der sich offenbarende Gegenstand in uns erzeugt. Nun giebt es aber außer der nothwendigen Gewißheit auch eine freie, zu der wir also nicht durch den Gegenstand allein, sondern zugleich durch unseren Willen bestimmt werden. Es kann somit zwar die Evidenz der Erkenntniß nicht ohne Gewißheit, aber die Gewißheit kann ohne Evidenz sein. Ebenso verhält es sich mit der objectiven Evidenz und Gewißheit. Kann die Gewißheit in uns ohne Evidenz des Gegenstandes stattfinden, so setzt sie doch immer, damit sie nicht grundlos sei, in diesem eine ihr entsprechende Beschaffenheit, also die objective Gewißheit voraus, und folglich gilt auch hier, daß zwar kein Gegenstand evident sein kann, der nicht gewiß wäre, daß er aber gewiß sein kann, ohne evident zu sein.

Allein nun stellt sich die Frage ein, ob und wann die freie Bestimmung zum entschiedenen Fürwahrhalten vor der Vernunft gerechtfertigt werde.

II.

Es giebt eine der Vernunft gemäße Gewißheit ohne Evidenz.

213. Um die Wahrheit dieses Satzes in's Licht zu stellen, müssen wir zuvor das thatsächliche Verhältniß des Fürwahrhaltens zur Erkenntniß und zum Wollen betrachten. — Das Fürwahrhalten, sagten wir, ist bei evidenter Erkenntniß eine nothwendige Folge der Einsicht in die Wahrheit der Sache. Man hat aber in Frage gestellt, ob es in der That eine Folge dieser Einsicht, und als solche von ihr verschieden, oder nicht vielmehr ein und derselbe

Act der Vernunft sei, der von uns nur unter doppelter Rücksicht betrachtet werde. Das Fürwahrhalten sei ein Entscheiden, daß die Sache sich also verhalte, ein Urtheil, durch das wir das Prädicat mit dem Subjecte verbinden. Nun sei aber ein Urtheil, so lange es im Innern der Seele bleibe, nichts anders als die Erkenntniß selbst. Wer z. B. einsehe, daß die erste Ursache nothwendig ewig ist, der fälle auch schon durch diese Einsicht selbst bei sich das Urtheil: die erste Ursache ist nothwendigerweise ewig. — Und man will dies auch dadurch erhärten, daß jede Thätigkeit der Vernunft Erkennen, wie jede Regung des Willens Wollen sei. Indem aber die Vernuft einem Satze, den sie als wahr erkenne, beistimme, erkenne sie durch dieses ihr Beistimmen nichts, sondern komme nur in dem, was sie erkannt habe, zur Ruhe, ihr Denken abschließend.

Indessen gerade darauf kommt es an, ob dieses Abschließen, wodurch der Geist in der erkannten Wahrheit zur Ruhe kommt, nicht von der Einsicht in die Sache zu unterscheiden sei. Jene, welche es leugnen, scheinen immer nur den Fall, wann die Einsicht zum Fürwahrhalten nöthigt, vor Augen zu haben. Man kann nun in Frage stellen, — und es ist ja eben dies, was wir in gegenwärtigem Abschnitte untersuchen wollen, — ob es je vernunftgemäß sei, ohne diese nöthigende Einsicht für wahr zu halten; die Thatsache jedoch, daß wir sehr oft also fürwahrhalten, kann von Niemand bestritten werden. Aus dieser Thatsache aber ergiebt sich, daß jedes Fürwahrhalten, auch das nothwendige, ein von der Einsicht verschiedener Act der Vernunft ist. Denn was von einem andern getrennt dasein kann, das muß auch, wann es mit ihm vereinigt ist, nicht bloß unserer Betrachtung, sondern der Wirklichkeit nach von ihm verschieden sein. Oder wollte man etwa einwenden, daß wir ohne irgend eine, wenn auch mangelhafte Einsicht fürwahrhalten, daß folglich das Fürwahrhalten von der Einsicht nie getrennt sei? Es ist dem so; aber in solchen Fällen könnten wir, eben weil die mangelhafte Einsicht keine nöthigende ist, auch nicht fürwahrhalten. Wie also das Fürwahrhalten ohne die nöthigende Einsicht sein kann, so kann die mangelhafte Einsicht ohne das Fürwahrhalten sein. Unmöglich sind demnach Einsicht und Fürwahrhalten dasselbe. — Ehe wir nun das Fürwahrhalten

in seiner Verschiedenheit von der Einsicht näher betrachten, und auf die Gegengründe antworten, müssen wir einer entgegengesetzten Meinung erwähnen, für die man sich ebenfalls darauf berufen könnte, daß durch das Fürwahrhalten nichts erkannt werde. —

214. Die Cartesianer nämlich haben behauptet, das Fürwahrhalten sei nicht nur von der Einsicht verschieden, sondern gar keine Thätigkeit der Erkenntnißkraft. Indem wir fürwahrhalten, urtheilen und entscheiden wir; das Entscheiden und Urtheilen aber, sagen sie, gehöre dem Willen, und nur die Einsicht, die uns dazu bewege, der Vernunft an. Ein offenbarer Irrthum. Der Gegenstand des Willens ist immer das Gute, und das Wahre nur, insofern es gut ist, und jede Entscheidung des Willens geht dahin, daß wir die Sache wollen, und also entweder nach ihr streben oder in ihrem Besitze uns erfreuen. Das Urtheil aber, womit wir fürwahrhalten, hat eben sowohl als die Einsicht das Wahre als solches zum Gegenstand, und ist kein Wollen oder Begehren des Wahren, sondern ein Anerkennen, daß es ist.

Was also antworten wir auf die Einrede, dieser Act, möge man ihn Anerkennen, Urtheil, Fürwahrhalten nennen, sei kein Act der Vernunft oder doch kein von der Einsicht verschiedener Act, weil nichts durch ihn erkannt werde? Wir antworten, daß zwar jede Thätigkeit der Vernunft zum Erkennen gehört, daß aber deßhalb nicht jede Thätigkeit der Vernunft, um von einer andern verschieden zu sein, etwas anderes als diese erkennen muß. Das Beispiel des Wollens, welches man entgegenstellt, ist sehr geeignet, dieses zu erläutern. Wenn wir zu einem Gegenstande hingezogen werden oder in seinem Besitze uns erfreuen, so ist sowohl jene Neigung, als diese Lust eine Thätigkeit des Begehrungsvermögens; aber die eine wie die andere ist von dem, was wir im eigentlichen Sinne Wollen nennen, d. h. von dem Entschluß des Willens verschieden. Dennoch hat dies Wollen keinen andern Gegenstand, als die Neigung und die Lust. In solcher Weise also kann auch das Urtheil der Vernunft, die Beistimmung, von dem Denken und Einsehen verschieden sein, ohne daß wir durch dasselbe etwas anderes erkennen. Wie der Wille durch den Entschluß in die Neigung oder Lust eingeht, — was wir sehr bezeichnend einwilligen nennen; so befestigt sich die Vernunft durch ihr Urtheil in der Wahrheit, hängt ihr an. — Setzen wir den Vergleich fort. Auch

das Begehren oder die Lust können den Entschluß des Willens zur nothwendigen Folge haben. Wenn nämlich der Gegenstand uns in jeder Hinsicht als gut erscheint, sind wir genöthigt, ihn zu wollen. Wodurch aber ist dies nothwendige Wollen von dem nothwendigen Begehren der sinnlichen Wesen verschieden? Eben dadurch, daß es eine Folge jener Erkenntniß des Gegenstandes als eines durchaus guten ist: das sinnliche Wesen folgt nothwendig dem erhaltenen Eindruck, weil es unfähig ist, den Gegenstand unter verschiedener Beziehung zu betrachten. Nicht anders verhält es sich mit der Erkenntniß. Die nothwendige Beistimmung der Vernunft zu der ihr evidenten Wahrheit ist von der nothwendigen Hingebung des sinnlichen Wesens an seine Anschauung dadurch verschieden, daß die Vernunft zur Beistimmung genöthigt wird, weil sie nicht nur die Sache, sondern auch die Unmöglichkeit des Gegentheils erkennt, während das sinnliche Wesen von der Erscheinung, weil es des Denkens unfähig ist, hingerissen wird. Wie also der Geist auch im nothwendigen Wollen seine Freiheit, nicht die Freiheit zu wählen, sondern die Freiheit von der Herrschaft blinder Triebe, so offenbart er im nothwendigen Urtheil der Vernunft jene Freiheit, die dem immateriellen Erkennen eigen ist [1]. —

215. Aber wenn demzufolge das Fürwahrhalten eine Thätigkeit der Vernunft und nicht des Willens ist, so fragt es sich, ob nicht die Vernunft in dieser ihrer Thätigkeit von dem Willen abhange. So ist ohne Zweifel das Denken eine Thätigkeit der Vernunft, und doch hängt es meistens von uns ab, ob wir denken wollen oder nicht. Allein was oben schon wiederholt gesagt wurde, wird jedem Menschen durch die nächstliegende Erfahrung bestätigt: es giebt Urtheile, an die wir nicht denken können, ohne daß ihre Wahrheit uns einleuchtet, und dieses Einleuchten der Wahrheit nöthigt uns sie anzuerkennen. Fragen wir aber nach dem Grunde dieser Thatsache, so finden wir denselben in der Abhängigkeit jedes Vermögens von dem ihm eigenen Gegenstand. Aus dieser Abhängigkeit folgt nicht bloß, daß ein Vermögen gegen etwas, was ganz und gar nicht zu seinem Gegenstand gehört, sich nicht

1) Philos. der Vorzeit. Bd. 1. n. 28. n. 105 ff. Bd. 2. 802 ff. Vergl. hier Bd. 1. S. 247. ff.

äußern kann, sondern auch, daß es sich äußern muß, wenn es von etwas angesprochen wird, worin nichts, als was ihm Gegenstand ist, sich findet. Deßhalb können wir, was unter keiner Beziehung gut scheint, das Schlechte als solches nicht wollen; das aber, worin wir nichts als Gutes finden, sind wir genöthigt zu wollen. Wie aber — nicht das Gute an sich, sondern — das erkannte Gute Gegenstand des Willens; so ist — nicht das Wahre an sich, sondern — das erkannte, uns erscheinende Wahre Gegenstand des Fürwahrhaltens. Einen Satz also, der uns ganz und gar nicht als wahr erscheint, der keinerlei Gründe für sich hat, können wir nicht fürwahrhalten; denjenigen aber, aus welchem die reine Wahrheit so hervorleuchtet, daß wir ihm gar keinen Schein von Unwahrheit abgewinnen können, müssen wir fürwahrhalten. Ein solcher nun ist jeder wahrhaft evidente. Denn Evidenz ist nur dann vorhanden, wann wir mit aller Klarheit und Bestimmtheit einsehen, daß die Sache nicht anders sein könne, als wir sie auffassen. Ein Satz aber, der eine solche Erkenntniß ausdrückt, ist derartig, daß sich wider ihn nichts einwenden, keinerlei Zweifel erheben läßt. Wie nun der Macht des Willens, sich selbst zu bestimmen, durch seinen Gegenstand, so sind auch seiner Macht, die übrigen Seelenkräfte zu bestimmen, durch den Gegenstand einer jeden von diesen Schranken gesetzt. Er kann sie nicht bestimmen, wider ihre Natur zu wirken.

Aus dem Gesagten erkennt man also nicht bloß, weßhalb wir, was evident ist, genöthigt sind fürwahrzuhalten, sondern auch, weßhalb wir dem, was keine Betrachtung auch nur wahrscheinlich macht, nicht beistimmen, z. B. nicht ernstlich dafür halten können, daß die Zahl der Sandkörner oder Gestirne eine gerade sei. Die Scholastiker bestreiten deßhalb die irrige Meinung, daß von unserer Willkür abhange, alles und jedes, dessen Gegentheil nicht augenscheinlich sei, fürwahrzuhalten, und machen dagegen den Grundsatz geltend: Nulla potentia extra suum objectum operatur [1]). Dann also tritt die Freiheit des Fürwahrhaltens ein, wenn weder die einleuchtende Wahrheit zur Beistimmung nöthigt, noch der Mangel aller Wahrscheinlichkeit dieselbe unmöglich macht,

1) Suarez. De fide. Disp. 6. sect. 6. n. 8.

oder, wie der h. Thomas sagt, wann der, sei es aus ihm selbst, sei es aus Anderm, erkannte Gegenstand die Vernunft zum Fürwahrhalten nicht bestimmt, aber doch einigermaßen bewegt[1]).

Jetzt also kommen wir zu unserer Frage. Es ist zwar eine unläugbare Thatsache, daß die Menschen oftmals mit aller Entschiedenheit urtheilen, ohne die Gründe für die Wahrheit ihres Urtheils mit einer Klarheit zu durchschauen, durch welche sie so zu urtheilen genöthigt wären. Aber ist das vernünftig oder müssen wir nicht vielmehr behaupten, daß ein entschiedenes Fürwahrhalten vor der Vernunft nur dann gerechtfertigt ist, wenn wir zu demselben genöthigt sind? Scheint sich doch dies aus der Natur der Gewißheit selbst zu ergeben. Denn gewiß sein, heißt ohne Furcht, daß man sich irre, fürwahrhalten. Kann man aber diese Furcht vernünftigerweise ablegen, so lange ein Zweifel möglich ist? Immer also müssen wir, um gewiß zu sein, einsehen, daß die Sache nicht anders sein kann.

Allerdings, entgegnen wir, müssen wir dies einsehen, aber nicht mit jener Klarheit, die zur Beistimmung nöthigt. Der Fall, daß etwas gewiß ist, ohne evident zu sein, tritt dann ein, wann wir den noch möglichen Zweifel für unvernünftig erklären müssen, und die Freithätigkeit, mit welcher wir in solchem Falle fürwahrhalten, besteht darin, daß wir, den unvernünftigen Zweifel nicht achtend, das, woran keine anderen Zweifel möglich sind, mit Entschiedenheit als Wahrheit umfassen. Es giebt also auch in der freien Gewißheit, wenn sie vernünftig ist, allerdings eine Evidenz, aber es ist die Evidenz der Unvernünftigkeit des Zweifels, mit der die Pflicht fürwahrzuhalten verbunden ist; es sei denn, daß es sich um Dinge handele, in Betreff derer wir uns gleichgültig verhalten dürfen, d. i. gar nicht zu entscheiden brauchen. — Um

1) Assentit intellectus alicui dupliciter, uno modo quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus, vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo assentit intellectus alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quandam electionem voluntatis declinans in unam partem magis quam in aliam.

S. 2. 2dae. q. 1. a. 4. cf. Quaest. disp. De verit. q. 14. a. 1.

die Sache durch ein Beispiel zu verdeutlichen, nehmen wir an, daß einige von den Juden, welche bei der Auferweckung des Lazarus zugegen waren, nicht nur die Heiligkeit und Weisheit unsers Herrn aus seinem Wandel unter ihnen, sondern auch durch näheren Umgang an Lazarus und seinen Schwestern solche Eigenschaften erkannt hätten, die allen Verdacht absichtlichen Betruges fern halten mußten, daß sie überdies vom Tode des Lazarus durch Beobachtung seines Leidens und Sterbens oder doch bei Eröffnung des Grabes durch den Verwesungsgeruch Gewißheit erhalten: welcher Zweifel an der Wahrheit des Wunders wäre ihnen da noch möglich gewesen? Zur Entschuldigung ihres Unglaubens hätten sie etwa sagen können, es sei unbegreiflich, wie weit die Kunst der Verstellung gehe; und selbst der Leichengeruch könne vielleicht durch künstliche Mittel hervorgebracht werden. Jedenfalls dürfte man ein Blendwerk der Hölle fürchten. Wäre es ja möglich, daß der böse Geist im Bunde mit Jesu wirke und statt der Seele in die Leiche des Lazarus gefahren sei. — Der gesunde Menschenverstand wird derlei Zweifel ohne Anstand für unvernünftig erklären, und wo nur sie möglich sind, den Unglauben als thöricht oder hartnäckig verwerfen. Welches ist aber der Grund, weßhalb wir also urtheilen müssen? Weil wir in solchen Fällen nicht zweifeln können, daß die Gründe, welche uns die Wahrheit offenbaren, in sich betrachtet, volle Gültigkeit haben, uns aber nur deßhalb die Möglichkeit des Zweifelns lassen, weil wir durch die Beschränktheit unseres Erkenntnißvermögens gehindert werden, die Wahrheit in ihrem vollen Lichte zu schauen.

216. Um dies näher zu beleuchten, müssen wir von der gebräuchlichen Eintheilung der Evidenz in die metaphysische — zu der man auch die mathematische rechnet, — die physische und ethische ausgehen. Jede Evidenz setzt voraus, daß sich die Sache nicht anders verhalten könne, als sie uns erscheint; metaphysisch evident nennt man also dasjenige, was in Folge der Gesetze der Metaphysik, physisch evident, was in Folge der Naturgesetze, ethisch evident, was in Folge der Gesetze, nach denen sich das Thun und Lassen der Menschen trotz ihrer Freithätigkeit mit Sicherheit bestimmen läßt, nothwendig so ist, wie wir es erkennen. — Man pflegt nun zu sagen, die metaphysische Evidenz beruhe auf

unbedingter, die physische und ethische auf bedingter Nothwendigkeit, und darum erzeuge auch die erste eine unbedingte, die anderen aber nur eine bedingte Gewißheit. Diese Sätze bedürfen jedoch, um nicht falsch zu sein, einer schärferen Bestimmung. Erstlich ist hier wiederum die Nothwendigkeit der Sache von der Nothwendigkeit der Wahrheit ihrer Erkenntniß zu unterscheiden. So hat weder unser Dasein, noch das Dasein der Dinge außer uns unbedingte Nothwendigkeit, und doch ist die Gewißheit, womit wir jenes wie dieses Dasein erkennen, ebenso nothwendig und unbedingt, als die Gewißheit der höchsten Prinzipien der Metaphysik: wie denn wirklich, damit jenes unser Wissen unwahr wäre, die Gesetze der Metaphysik, obschon es aus diesen nicht hergeleitet wird, aufgehoben sein müßten. Damit z. B., wer Schmerz empfindet, keinen Schmerz hätte, müßte in demselben der Schmerz sein und nicht sein, und damit, wer aus seinem Erscheinen sein Dasein erkennt, sich täuschte, müßte ein Ding erscheinen können, ohne zu sein. — Ferner können die physische und die ethische Evidenz zur metaphysischen erhoben werden. Es ist physisch evident, daß eine frei gelassene Kugel, so lange sie auf kein Hinderniß stößt, den Berg hinabrollt; die Gewißheit also, womit wir demzufolge über einzelne Fälle urtheilen, ist an die Bedingung geknüpft, daß das Gesetz der Schwere für diese einzelnen Fälle nich aufgehoben werde. Aber daß es in der Natur Gesetze, d. i. regelmäßig wirkende Kräfte gebe, ist metaphysisch evident. Denn ohne diese Gesetze könnte es keine Ordnung der Natur geben; wer also die Gesetze läugnete, der müßte in der Ordnung, die er nicht läugnen kann, eine Wirkung ohne Ursache anerkennen. — Ebenso ist es durch ethische Evidenz gewiß, daß viele Menschen sich nicht vereinigen, andere zu betrügen, wenn sie außer dem Lügen selbst sich nicht irgend einen Vortheil, und sei es auch nur das boshafte Vergnügen, andere im Irrthume zu sehen, versprechen können. Dennoch ist dies in einzelnen Fällen möglich, und darum haben wir auch von diesem nur eine bedingte Gewißheit. Aber wenn dieser und ähnliche Grundsätze, nach welchen wir, wie die Menschen zu handeln pflegen, bestimmen, nicht bloß seltene Ausnahmen zuließen, sondern überhaupt ungegründet wären; so würde keine gesellige Ordnung möglich sein. Diese Ordnung aber besteht.

Daß also jener Grundsatz, insofern er nur ein Gesetz ausdrückt, auf Wahrheit beruhe, ist unbedingt gewiß. — Nun giebt es aber viele Erfahrungskenntnisse, deren Läugnung die Läugnung der Gesetze der physischen und ethischen Ordnung einschließen würde. Alle diese erhalten also durch eine solche Betrachtung die unbedingteste Gewißheit. Damit z. B. die vielen Tausend Menschen, welche uns das Dasein fern liegender Städte oder Inseln bezeugen, entweder sich in ihrer Beobachtung hätten betrügen, oder zur Täuschung ihrer Mitmenschen verbinden, und diese Täuschung hervorbringen können: müßten die Gesetze, welche das Wirken der Natur bestimmen, und jene, welche das Leben der Menschen beherrschen, nicht für einzelne, sondern für unzählige Fälle und Jahrhunderte hindurch aufgehoben sein, was ebenso viel hieße, als daß sie gar nicht beständen [1]).

---

1) Hermes will für die Erfahrungskenntnisse, an welchen die theoretische Vernunft zweifeln könnte, durch die praktische Vernunft Gewißheit finden. Wenn ich aus denselben Gründen, weßhalb ich in einem einzelnen Falle unsicher zu sein glaube, in jedem andern der Fälle, die unter ein Gebot der Vernunft fallen, zweifeln müßte; so wäre gar keine Erfüllung dieses Gebotes möglich. Wenn ich z. B. eine geschichtliche Thatsache nicht aus besonderen, sondern nur aus solchen Gründen bezweifeln wollte, welche jeden geschichtlichen Bericht unsicher machen müßten; so könnte ich nie die Pflicht, die Erfahrung zu meiner Vervollkommnung zu benutzen, erfüllen; und wenn wir auch dann noch den wirklichen Tod eines Menschen in Zweifel ziehen wollten, wenn bereits die Verwesung begonnen hat, so würden wir nie verbunden sein, Todte zu begraben. Nun legt uns aber die praktische Vernunft solche Pflichten unbedingt auf, will ihre Erfüllung und gebietet somit auch jene der theoretischen Vernunft möglichen Zweifel zu verachten, und so zu handeln, als wären wir gewiß. Dies Fürwahrannehmen, das durch den Willen, dem Vernunftgebot nachzukommen, entsteht, ist aber ebenso zuverläßig, als das physisch nothwendige Fürwahrhalten der theoretischen Vernunft. Denn wäre in jenen Fällen der Zweifel der theoretischen Vernunft gegründet, und also die Sache nicht so, als wir anzunehmen verpflichtet sind; so würde das Höchste in uns, das Vermögen der Zwecke, uns irreleiten. Möglich ist dies freilich: aber anzunehmen ist es gerade so viel und nicht mehr, als daß auch die theoretische Vernunft, wo sie mit Nothwendigkeit hält, mich in Irrthum treibe (Phil. Einl. §. 40—42.). — Hier tritt also wiederum hervor, was wir in Hermes Erkenntnißlehre am meisten tadeln mußten, daß nämlich in ihr alle Gewißheit, sowohl der praktischen als der theoretischen Vernunft, ihren letzten Grund in einer Nöthigung ohne Einsicht in die Wahrheit hat: aber auch davon abgese-

217. Aus den eben angeführten Beispielen ersieht man nun auch, daß es nicht immer möglich oder doch sehr schwierig zu bestimmen ist, wann volle Evidenz und somit strenge Nothwendigkeit des Fürwahrhaltens vorhanden sei. Cartesius behauptete, daß wir außer dem eigenen Dasein jede Wahrheit, auch die höchsten Grundsätze des Denkens, bezweifeln könnten, so lange es uns nicht anderswoher gewiß geworden, daß unser Erkenntnißvermögen von keinen trügerischen Gesetzen geleitet werde: Hermes aber wollte in derselben Weise den Zweifel auch über unser eigenes Erscheinen und Dasein ausdehnen. Dagegen haben wir die Lehre der Vorzeit geltend gemacht, daß in solchen Erkenntnissen die Nöthigung fürwahrzuhalten in uns nicht aus einem blinden Naturdrang, welche die Vorstellungen begleite, sondern aus der Einsicht in die Wahrheit des Vorgestellten entspringt. Dasselbe Licht, worin wir die Begriffe zum Urtheile verbinden, d. h. den Inhalt des Urtheils auffassen, offenbart uns auch die nothwendige Wahrheit (das Nichtandersseinkönnen) desselben; und eben das ist seine Evidenz. Cartesius wollte ferner, daß wenigstens jene Sätze, deren Wahrheit nicht aus ihnen selbst, sondern aus andern erkannt werden, die also nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar evident sind, bezweifelt werden könnten, dann wenigstens, wann nicht die Beweisführung selbst, sondern nur die Erinnerung an dieselbe uns gegenwärtig wäre. Aber auch dies haben wir als irrthümlich erkannt. Um einen Beweis zu führen, müssen wir durch jenes Urtheil, das man den Mittelsatz nennt, zeigen, daß der Schlußsatz im Vordersatz enthalten ist. Wenn nun dieses Urtheil ebenso wie der Vordersatz evident ist, so muß es auch die Schlußfolge sein, und folglich mit derselben Nothwendigkeit fürwahrgehalten werden. Und wäre dem nicht so, so würde gar kein menschliches d. h. fort-

---

hen kann diese Theorie von der moralischen Gewißheit nicht als richtig anerkannt werden. Die praktische Vernunft führt uns, wie wir später erwägen werden (n. 233.), nicht in die Irre, wenn sie uns verpflichtet ein Gebot zu erfüllen, obwohl wir keine absolute Gewißheit haben, daß der einzelne Fall, um den es sich handelt, unter das Gebot falle. Und wäre die Theorie richtig, so würde sie, wie Hermes selbst bemerkt, doch nur in praktischen Wissenschaften Anwendung finden.

schreitendes Denken möglich sein [1]. — Nicht anders verhält es sich mit der Erinnerung an eine Beweisführung, deren Bestandtheile dem Geiste nicht mehr gegenwärtig sind. Denn es ist ja dies nicht etwa bloß die Erinnerung, daß wir zu einer Schlußfolge gelangt sind und sie für wahr gehalten haben, sondern zugleich, daß wir durch die Evidenz zu der Schlußfolge gelangt, und durch die einleuchtende Wahrheit zum Fürwahrhalten genöthigt worden sind. Ist also nur auch die Erinnerung selbst so klar und bestimmt, daß wir an dieser vergangenen Thatsache nicht zweifeln können; so können wir auch an der Wahrheit der Schlußfolge nicht zweifeln. Oder vermag etwa, wer die Mathematik studirt hat, an der Wahrheit des pythagoräischen Lehrsatzes zu zweifeln? Obschon er den Beweis desselben sich nicht mit einem Geistesblick vergegenwärtigen kann; so hat er doch die zweifellose Erinnerung, die Evidenz desselben erkannt zu haben, und folglich nicht wie immer, sondern durch Einsicht in die Wahrheit jedes vermittelnden Satzes auf die Schlußfolge hingeführt worden zu sein.

218. Bei allen solchen Erkenntnissen hat also der freie Willen auf das Fürwahrhalten keinen Einfluß. Es liegt zwar oft in unserer Macht, an diese Wahrheit zu denken, oder nicht zu denken, aber wenn wir ihrer uns besinnen, so sind wir genöthigt, sie anzuerkennen. — In der Mathematik nun giebt es keine andere Gewißheit, als diese nothwendige. Was sich aus den Grundsätzen dieser Wissenschaft nicht mit voller Evidenz darthun läßt, das bleibt in ihr auch ganz und gar ungewiß, erhält nicht einmal einen Grad von Wahrscheinlichkeit, geschweige denn Gewißheit. Der Mathematiker kann dessen zwar auf andern Wegen, durch die Erfahrung z. B. gewiß werden, aber als mathematische Wahrheit kann er es ganz und gar nicht anerkennen. Anders verhält sich die Sache in den übrigen Wissenschaften und zuvörderst in den empirischen. Auch in ihnen giebt es jene volle Evidenz, welche die Möglichkeit des Zweifels ausschließt. So kann gewiß kein Mensch, der sich nur einigermaßen besinnt, einen ernstlichen Zweifel an gewissen Ereignissen der Gegenwart, dem Aufstande der Polen z. B., oder auch der Vergangenheit, wie der Entdeckung

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 289.

Amerika's, in sich hervorrufen: weil nämlich die Unmöglichkeit, daß er hierüber durch trügerische Berichte getäuscht werde, jedwedem einleuchtet. Nun giebt es aber doch auch viele geschichtliche Thatsachen, die wir mit aller Entschiedenheit für gewiß erklären, obschon die Beweise nicht der Art sind, daß sie jeden Zweifel unmöglich machen: anderen Thatsachen aber, die wir als ungewiß betrachten, müssen wir dennoch eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit zuerkennen. — Mit mehr Entschiedenheit schreitet die Metaphysik voran. Aber begegnen wir nicht auch in ihr Lehren, welche sie mit überzeugenden Gründen und doch nicht mit jener Klarheit und Sicherheit beweist, die alle Möglichkeit des Zweifels entfernen? und kann nicht auch sie Sätze, von deren Wahrheit sie uns nicht überzeugt, nichtsdestoweniger wahrscheinlich machen?

Einen Grund dieser Thatsache finden wir darin, daß die Metaphysik, sobald sie von der Betrachtung der höchsten Prinzipien zur Untersuchung der Wirklichkeit übergeht, Lehrsätze aus den Erfahrungswissenschaften entlehnen, und somit auch an der Unsicherheit, welcher diese nicht selten unterworfen sind, theilnehmen muß. Doch ist dies nicht die einzige Ursache: wir haben bereits eine andere in ihren eigenen Begriffen nachgewiesen [1]. Die Begriffe der Mathematik abstrahiren zwar von den physikalischen Eigenschaften der Körper, aber nicht von allen sinnlichen: denn ihr Gegenstand ist die Größe. Darum bleiben diese Begriffe immer eigentliche, d. h. solche, in welchen der Geist den Gegenstand, wie er in sich ist, anschaut. Daß es also in der Mathematik kein Schwanken zwischen dem Wahrscheinlichen und Gewissen giebt, und jede Gewißheit eine nöthigende ist, rührt daher, weil sie sich in Vorstellungen bewegt, welche auf der einen Seite als Begriffe Nothwendiges und Allgemeines zum Inhalte haben und auf der andern Seite als eigentliche (nicht analoge) Begriffe völlig klar und bestimmt sind, so daß wir ihr Verhältniß mit aller Entschiedenheit beurtheilen können. Die Metaphysik aber hat das Uebersinnliche zu ihrem Gegenstand, nämlich das den Sinnen nicht erreichbare Wesen des Körperlichen, das Geistige und Göttliche. Weil wir also das Uebersinnliche nur nach seiner Aehnlichkeit und seinem Gegensatze mit dem Sinn-

1) Philos. der Vorz. Bd. 1. n. 322.

lichen denken können; so sind die Begriffe der Metaphysik keine eigentliche, sondern analoge, und haben als solche nicht jene Deutlichkeit und Schärfe, welche es uns immer gestattete, ihr gegenseitiges Verhältniß ohne alles Schwanken zu bestimmen [1]).

Die gemeinsame Ursache, weßhalb sowohl empirische als metaphysische Erkenntnisse ein Mehr und Minder von Gewißheit und Wahrscheinlichkeit zulassen, müssen wir also in der Beschränktheit unseres Erkenntnißvermögens suchen. Die Schranken des Raumes und der Zeit, in welche unser Leben eingeschlossen ist, erschweren es uns, sowohl die eigene Erfahrung auszudehnen, als auch das Zeugniß fremder Erfahrung zu prüfen; unsere Vernunft aber, die an die Sinnlichkeit gebunden ist, vermag sich, so sehr sie möchte, nicht zur unumhüllten Anschauung ihres Gegenstandes zu erheben.

219. Aber eben darin finden wir nun auch den Grund, weßhalb es außer der nothwendigen eine freie Gewißheit giebt, die vor dem Richterstuhl der Vernunft gerechtfertigt wird, die Pflicht ist. Den gegebenen Erklärungen zufolge kommt alles darauf an, ob wir nicht in vielen Fällen, wann uns die einleuchtende Wahrheit der Sache nicht zur Beistimmung nöthigt, dennoch die Vernünftigkeit, sie fürwahrzuhalten, und die Unvernünftigkeit, sie zu bezweifeln, erkennen. Denn daß, wo diese Erkenntniß vorhanden ist, die entschiedene Beistimmung gestattet, und wofern wir

---

1) Est autem processus mathematicus certior, quam processus divinae scientiae (i. e. scientiae rerum divinarum seu theodiceae), quia ea, de quibus est scientia divina sunt magis a sensibus remota, a quibus nostra cognitio ortum sumit, et quantum ad substantias separatas, in quarum cognitionem insufficienter inducunt ea, quae a sensibus accipiuntur, et quantum ad ea, quae sunt communia omnibus entibus, quae sunt maxime universalia et sic maxime remota a particularibus cadentibus sub sensu. Mathematica autem ipsa sub sensu cadunt et imaginationi subjacent, ut linea, figura, numerus et hujusmodi, et ideo intellectus humanus a phantasmatibus accipiens, facilius eorum cognitionem accipit et certius quam intelligentiae (puri spiritus) alicujus vel etiam quidditatis, substantiae, potentiae et actus et hujusmodi. Et sic patet, quod mathematica consideratio et facilior et certior quam naturalis et theologica et multo plus quam aliae scientiae operativae.

S. Thom. Sup. Boeth. de Trin. q. 6. (lect. 2. q. 2.) a. 1. ad 2.

uns entscheiden wollen oder müssen, geboten sei, leuchtet ein. Ein solches Urtheil aber über die Vernünftigkeit des Fürwahrhaltens kommt dadurch zu Stande, daß wir auch bei Abgang der nöthigenden Evidenz über den Werth der Gründe, die für die Sache sprechen, und über die Richtigkeit dessen, worauf sich der Zweifel stützen müßte, mit Zuversicht entscheiden, und deßhalb behaupten dürfen, daß wo solche Gründe vorhanden und nur solche Einreden möglich seien, jede Gefahr des Irrthums verschwinde. Gewiß ist, daß wir in der Wissenschaft und im Leben in tausend und tausend Fällen durch ein solches Urtheil uns bestimmen, und also von der Rechtmäßigkeit desselben überzeugt sind. Das könnten wir aber nicht sein, wenn wir nicht das Bewußtsein hätten, in jenen Fällen die Unvernünftigkeit des noch möglichen Zweifels klar zu erkennen. Denn daß wir ohne diese Erkenntniß nicht entschieden fürwahrhalten dürfen, leuchtet doch wohl allen ein. — Wir brauchen aber auch unser Erkenntnißvermögen nur näher zu betrachten, um einzusehen, daß es, um nicht zwecklos, ja zweckwidrig eingerichtet zu sein, die Fähigkeit zu jenem Urtheile enthalten muß.

Wir sind zwar vollkommen gewiß, daß wir sowohl auf dem Gebiete der Erfahrung als auch auf jenem des Uebersinnlichen Wahres erkennen; aber ebenso einleuchtend ist uns die Beschränkung unseres Erkenntnißvermögens. Daraus nun begreifen wir zuvörderst die Thatsache, welche eine Gewißheit ohne Evidenz voraussetzt, daß wir nämlich oftmals die Gründe, welche uns eine Wahrheit offenbaren, je länger wir sie betrachten, desto triftiger, und ebenso die Einwürfe, die man wider sie erhebt, je mehr wir sie prüfen, desto nichtiger finden, und nichtsdestoweniger die Wahrheit nicht in so hellem Lichte schauen, daß wir an ihr ohne alles Wanken festzuhalten genöthigt würden. Dies nämlich kommt daher, weil eine solche Wahrheit zwar nicht über die Sphäre unseres Erkenntnißvermögens hinausliegt, aber doch auch von ihm nicht in vollkommner Weise erreicht werden kann. Damit ihre Offenbarung uns zum Fürwahrhalten nöthigte, müßte sie in unsere Seele, wie das Tageslicht in unsere Augen leuchten. — Nun sieht man aber auch leicht, daß jenes unser Erkennen von der Fähigkeit zu urtheilen, nach der wir fragen, begleitet sein muß. Denn wenn wir jene Gründe nicht als hinreichend und jene Einwürfe nicht

als nichtig erkennen, und folglich ohne Evidenz die Gewißheit von der bloßen Wahrscheinlichkeit nicht unterscheiden könnten; so würde die Beschränkung unseres Erkenntnißvermögens seinen Zweck, die für unser menschliches Leben nöthige Wahrheit zu erreichen, unmöglich machen. Man braucht nur in etwa, was oben über die verschiedenen Wissenschaften gesagt wurde, zu erwägen, um sofort einzusehen, wie übel wir ohne eine solche Urtheilsgabe gerade in jenen Wissenschaften, welche für unser Leben die bedeutungsvollsten sind, berathen wären. Was würde aus der Geschichte und Erdkunde, was aus der Physik und Astronomie werden, wie würden unsere Erkenntnisse auf dem Gebiete der Metaphysik und Ethik zusammenschmelzen, wenn als gewiß nur das gelten dürfte, was mit einer Klarheit erkannt wird, die auch den widerstrebenden Geist zum Fürwahrhalten zwingt? Soll also unser Wissen und zwar eben jenes, dessen wir am meisten bedürfen, nicht nach allen Seiten hin gehemmt werden; so muß es in uns ein Vermögen geben, den noch möglichen Zweifel als einen unvernünftigen zu erkennen, um ihn als solchen ohne Gefahr des Irrthums verwerfen zu können. —

220. Es wird uns aber dies auch noch durch die Beschaffenheit der Erkenntnisse, um die es sich handelt, bestätigt. Es sind nämlich solche, zu welchen wir nur vermittelst vieler anderen gelangen. Zunächst gehören hieher die Inductionsbeweise. In ihnen wird aus den einzelnen Thatsachen, die in gegebenen Umständen immer wiederkehren, auf ein Allgemeines und Nothwendiges als ihre Ursache geschlossen, und also angenommen, daß, so oft jene Umstände eintreten, auch dieselbe Thatsache erfolgen müsse. Dieses Verfahren ist insbesondere den Naturwissenschaften eigen: aber wie aus dem, was oben über die ethische Gewißheit gesagt wurde, hervorgeht, auch die Grundsätze, nach denen wir das Thun und Lassen der Menschen beurtheilen, werden auf demselben Wege festgestellt. Es liegt nun in der Natur dieser Beweise, daß wir sie zwar durch die fortgesetzte Beobachtung der Thatsachen immer vervollkommnen, aber nicht durch diese Beobachtung, sondern nur durch jenen Schluß auf die Ursache solcher Thatsachen zu Ende führen können. Was berechtigt uns aber zu diesem Schlusse? Nicht sowohl die Anzahl der beobachteten Thatsachen,

— denn wer wollte diese mit Sicherheit bestimmen? — als vielmehr der Umstand, daß durch jede erneuerte Beobachtung die schon gemachte Erfahrung bestätigt wird. Ohne mit Evidenz zu erkennen, welche Anzahl von Thatsachen hinreiche, glauben wir einem Beweise vertrauen zu dürfen, der immer stärker wird, je länger wir die Untersuchung fortsetzen. In ähnlicher Weise verhält es sich mit dem, was wir auf dem Gebiete der Geschichte und Philosophie ohne Evidenz mit Gewißheit fürwahrhalten. Je länger wir die Gründe für dasselbe betrachten, desto mehr erkennen wir ihre Triftigkeit, und je aufmerksamer wir die Gegengründe untersuchen, als desto nichtiger erscheinen sie. Wenn wir nun dennoch nicht zur vollen Evidenz gelangen, müssen wir uns dies nicht, wie bei der Induction, daraus erklären, daß wir bei der Beschränktheit unsers Erkenntnißvermögens nicht im Stande sind, die Wahrheit, welche sich uns in jener Weise offenbart, vollkommen zu erfassen? Hierauf aber ruht, wie gesagt, das Urtheil, demzufolge wir uns mit Freiheit zum festen Fürwahrhalten bestimmen, das Urtheil nämlich, daß ferneres Zweifeln unverständig sein würde.

221. Indessen dürfte man nicht vielmehr in der Beschränktheit unseres Erkenntnißvermögens einen Grund zum Zweifeln finden wollen? Könnte ja diese Beschränktheit die Ursache sein, weßhalb uns, was wir vom Gegenstand erkennen, hinreichend scheint, um jeden Zweifel als unverständig auszuschließen. So oft wir nämlich durch die Erkenntniß des Gegenstandes zum Fürwahrhalten nicht bestimmt werden, liegt über demselben immer noch ein Dunkel. Haben wir also nicht zu fürchten, daß, wofern dies Dunkel aufgehellt würde, der Gegenstand uns ganz anders erscheinen möchte? Und woher sonst will man es erklären, daß so manches, was lange Zeit für gewiß galt, durch fortgesetzte Untersuchung, durch unerwartete Entdeckungen, oder auch durch die göttliche Offenbarung als ungegründet, ja als falsch erfunden worden?

Um unsere Antwort von diesem letzten Punkte des Einwurfs zu beginnen, so muß man Urtheile, welche nach ernstlicher Untersuchung fürwahrgehalten wurden, von jenen unterscheiden, die, weil sie keines Beweises zu bedürfen schienen, ohne Prüfung angenommen waren. So war man von der Bewegung des gestirnten Himmels um die Erde nicht in Folge einer Untersuchung,

die keinen Zweifel übrig zu lassen schien, sondern vielmehr darum überzeugt, weil man, ohne zu untersuchen, nach der sinnlichen Anschauung urtheilte. Erst als die Richtigkeit dieses Urtheils in Frage gestellt wurde, begann die Untersuchung. — Ebenso reden die alten Philosophen in der Voraussetzung, daß jedwedes Wesen dadurch, daß es eine einheitliche Natur habe, auch der Subsistenz nach nur eines sein könne und umgekehrt; aber sie reden so, ohne diese ihre Voraussetzung einer Prüfung unterworfen zu haben. Zu dieser wurde man erst durch die Lehre der Offenbarung veranlaßt, daß es in Gott bei Einheit der Natur eine Mehrheit der Personen, und in Christus bei Einheit der Person eine Mehrheit der Naturen gebe. Die Prüfung aber führte zu dem Ergebniß, daß wir nach bloßer Vernunfterkenntniß weder die Möglichkeit noch die Unmöglichkeit dessen, was hierüber die Offenbarung lehrt, behaupten können. Vergebens aber wird man nach Sätzen suchen, die in Folge sorgfältiger Untersuchung zu allgemeinen Ueberzeugungen geworden, und später dennoch als irrig erkannt worden wären. Und wollte man entgegnen, daß dies wenigstens einzelnen Menschen widerfahre: so wäre das eine Einrede, wie man sie nicht bloß gegen die Gewißheit, von der wir reden, sondern gegen jegliche, auch gegen die aus der Evidenz entspringende erheben könnte, und wirklich erhebt. Wie man also den Skeptikern erwiedert, nicht die vermeintliche, sondern die wirkliche Evidenz werde als zuversichtliches Kriterium der Wahrheit bezeichnet: so behaupten auch wir nicht, daß der Zweifel wahrhaftig unvernünftig und das entschiedene Fürwahrhalten vernunftgemäß sei, so oft jemand sagt und meint, er habe eine Erkenntniß der Sache, die zu solchem Urtheile hinreiche, sondern so oft er diese Erkenntniß wirklich hat. Daraus folgt nicht, wie Hermes meinte, daß man eine Einsicht durch die andere prüfen müsse, und so nie zu Ende komme, sondern nur, daß man aufmerksam sein muß, um nicht zu behaupten, daß man sehe, was man nicht sieht [1]).

222. Aber wenn dieses von der Evidenz wahr ist, so scheint es doch nicht von der Einsicht, die der freien Gewißheit zu Grunde liegt, gelten zu können. Denn, wie es im Einwurfe hieß, eben

---

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 331. 332.

darum ist keine Evidenz vorhanden, weil immer noch ein Dunkel auf dem Gegenstande liegt, und dieser also nicht völlig gesehen wird. —

Vor allem müssen wir hier von neuem bemerken, daß man unter dem Gegenstand nur den Inhalt des Urtheils, das fürwahrgehalten wird, und nicht etwa alles, was die Sache, über die geurtheilt wird, einschließt, verstanden werden darf. Diesen Inhalt also müssen wir, um uns vernünftigerweise zum Fürwahrhalten zu bestimmen, freilich vollständig, aber darum nicht mit jener Klarheit erkennen, welche uns zum Fürwahrhalten auch wider unsern Willen nöthige. Es ist demnach der Gegenstand, wenn wir eigentlich reden wollen, nicht in irgend ein Dunkel gehüllt, sondern tritt nur nicht in *jener* Helle vor die Seele, durch welche die Wahrheit sich unserm Urtheil unbedingt unterwirft.

Man kann gewiß nicht läugnen, daß es in der Offenbarung der Wahrheit und zwar auch in jener, die wir evident nennen, Grade der Helle und Klarheit giebt. Gar manche Sätze, welche die Metaphysik, und alle, welche die Mathematik beweist, lassen dem, welcher den Beweis zu fassen im Stande ist, keine Möglichkeit des Zweifels, sind also im strengen Sinne evident. Und doch wird niemand behaupten, daß er sie mit gleicher Klarheit, wie die ersten Grundsätze erkenne, und mit derselben Gewalt sie fürwahrzuhalten hingerissen werde. Es giebt also Grade der Klarheit des Erkennens, und mit denselben nimmt auch die Macht, welche die erkannte Wahrheit über uns ausübt, ab. Nichts anders also sagen wir, indem wir eine freie und dennoch vernunftgemäße Gewißheit vertheidigen, als daß diese Klarheit bis dahin gemindert werden kann, wo sie aufhört einen unwiderstehlichen Einfluß auf unser Urtheil zu üben. — Diese Gewißheit findet nicht sowohl in Sätzen, die unmittelbar erkannt werden, als in jenen Statt, die des Beweises bedürfen. Wenn also der Mangel an Klarheit bewirkte, daß uns irgend etwas, was der Beweis voraussetzt, oder wodurch wir in ihm fortschreiten, verborgen bliebe, und somit der Mangel an Klarheit nicht mehr *geringere Klarheit*, sondern jene *theilweise Dunkelheit* wäre, von der in dem Einwurfe die Rede war; dann freilich hätten wir einen vernünftigen Grund

zu zweifeln und dürften uns nicht zum unbedingten Fürwahrhalten bestimmen. —

223. Aus dem Bisherigen leuchtet nun auch ein, daß, wie in der nothwendigen Gewißheit die Macht, welche die Wahrheit über uns übt, je nach der Helle, in der diese vor dem Geiste steht, größer und geringer sein kann, so auch die Freiheit, welche uns bei minderer Klarheit der Erkenntniß bleibt, nicht immer gleich ist. Es giebt Dinge, die der Mensch so deutlich erkennt, daß er nur durch ein gewaltsames Widerstreben, durch Verhärtung und Starrsinn sich zum Zweifeln oder Läugnen bestimmen, es giebt andere, welche er zwar nicht ohne das Bewußtsein, unvernünftig zu handeln, aber doch ohne sich jene Gewalt anzuthun, verwerfen kann. —

Fragen wir nun nach der Schuldbarkeit dieses Mißbrauches der Freiheit, so kann dieselbe, sei es daß man fürwahrhalte, wo man zweifeln, sei es daß man zweifele, wo man fürwahrhalten sollte, aus doppelter Quelle entspringen. Denn gleichwie die Menschen, was sie nicht hinlänglich erkennen, bald aus bloßer Leichtfertigkeit, bald auch aus sträflicher Vorliebe fürwahrhalten; also widerstreben sie der erkannten Wahrheit nicht bloß aus einer in Grübelei ausartenden Vorsicht, sondern öfter noch aus mehr oder weniger verwerflicher Gesinnung. Schon dadurch, daß man nur jenes Fürwahrhalten billigen will, zu dem die evidente Erkenntniß nöthige, macht man sich einer sträflichen Ueberhebung seiner selbst schuldig. Denn man beansprucht damit eine Weise zu erkennen, die dem Menschen nicht gegeben ist, und bekennt sich zu einem Grundsatz, den man im Leben nicht festhalten kann, ohne sich die Erfüllung vieler Pflichten unmöglich zu machen. Indeß während manche diesem Grundsatz wenigstens mit Aufrichtigkeit huldigen, und ihm daher überall zu folgen bemüht sind, machen andere denselben nur dann geltend, wann es sich um Wahrheiten handelt, die sie hassen. Ein sehr grelles Beispiel dieser Verirrung liegt in unsern Tagen offen dar. Seit mehreren Jahren beschäftigen sich die Geologen viel mit den sogenannten Pfahlgruben der Schweiz, und manche möchten dieselben zu dem Beweise, nach dem sie schon lange suchen, benutzen, daß viele tausend Jahre früher, als der h. Schrift gemäß Adam geschaffen wurde, Menschen auf Erden ge-

lebt. Zu diesem Beweise möchten sie vorzüglich gewisse steinerne Geräthschaften benutzen, welche in jenen Gruben, deren hohes Alter man meint berechnen zu können, gefunden worden sind. Nun ist es aber von einem Gelehrten in Zweifel gestellt worden, ob jene Steine wirklich Geräthschaften, d. i. ob sie von Menschen bearbeitet, oder nicht vielmehr durch die Natur zufällig also geformt worden seien. Man hat schärfer beobachtet, genauer untersucht, und nun nehmen die Geologen als erwiesen an, daß durch kein zufälliges Wirken der blinden Naturkräfte jenen Steinen die Form, welche sie haben, könne gegeben worden sein. Unter eben diesen Gelehrten giebt es aber mehrere, welche dem Materialismus huldigen, und demzufolge die Bildung des ganzen Weltalls durch das zufällige Zusammenströmen der urstofflichen Atome erklären wollen. Also wenn's sich darum handelt, eine Thatsache zu beweisen, die sie hoffen der geoffenbarten Lehre von der Schöpfung entgegensetzen zu können; dann finden sie es einleuchtend, daß es der Natur nie gelingen könne, einem Steine die Form eines Messers zu geben: aber wenn es darauf ankommt, das Dasein Gottes, den sie in Demuth verehren, dem sie gehorchen müßten, zu läugnen; dann finden sie es nicht zu unwahrscheinlich, daß aus der Atomenmasse das Gebäude der Welt, und auf dieser unsere Erde nicht nur alle Arten von Mineralien, sondern auch die unzähligen, jeder in sich so vollkommen gestalteten und alle unter einander so wunderbar geordneten Organismen durch zufällige Bewegung entsprungen seien.

Indeß bethätigt sich die Freiheit des Willens nicht bloß in der Entscheidung für und wider eine Wahrheit, sondern auch und viel mehr noch in der vorhergehenden Untersuchung. Bald versäumt man aus Leichtsinn, sich zu unterrichten; bald hindert geistige Trägheit am ernstlichen Nachdenken; bald bewirkt die Abneigung gegen die Wahrheit, daß man die Gründe, welche für sie sprechen, nur flüchtig anschaut, was hingegen den Zweifel zu rechtfertigen scheint, mit aller Lebhaftigkeit sich vergegenwärtigt. Und dieses Mittel muß der Mensch fast immer anwenden, um sein Herz wider die Wahrheit zu verhärten. Möge er auch, wenn sie sich ihm zuweilen wider seinen Willen offenbart, widerstehen können: um diesen Widerstand vor sich selbst zu beschönigen und sein Gewissen zu

betäuben, muß er in jener Weise sich dem Einflusse ihres Lichtes zu entziehen suchen. Und gewiß wenn es weniger vom freien Willen des Menschen abhinge, welchen Ueberzeugungen er folge; so würden die Völker diesen nicht zu allen Zeiten sittlichen Werth und Unwerth beigelegt haben; — ein Urtheil, das in dem göttlichen Worte seine Bestätigung findet. Wie oft wird in demselben der Irrthum als schweres Vergehen gerügt, und nicht weniger als das Laster mit dem göttlichen Strafgericht bedroht.

III.

Die Thatsache der Offenbarung ist dem Gläubigen nicht evident, aber gewiß.

224. Durch den Satz, den wir hier zu vertheidigen unternehmen, wird behauptet, es gehe dem Glauben, (d. i. dem christlich religiösen Glauben, denn nur von diesem reden wir) — keine solche Erkenntniß der Offenbarung, welche diese für wirklich zu halten nöthige, wohl aber eine derartige vorher, welche allen vernünftigen Zweifel unmöglich macht. Denn nur dort, wo wir zwar zweifeln können, aber unsern Zweifel als unvernünftig verdammen müssen, giebt es Gewißheit ohne Evidenz. — Man hat diese Gewißheit in unsern Tagen als moralische bezeichnet, ein Ausdruck, der leicht mißverstanden wird. Denn in verschiedenem Sinne redet man von moralischer Gewißheit. In den praktischen Wissenschaften versteht man unter derselben gewöhnlich jenen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, mit dem wir uns in den einzelnen Fällen des Lebens sehr oft begnügen müssen; in welchem Sinne man auch das höchst Schwierige moralisch unmöglich nennt. — Diese Ausdrucksweise tadelnd will Hermes, daß nur jene Gewißheit als moralische gelte, welche in der von ihm erklärten Weise (n. 216.) durch die praktische Vernunft begründet ist. — Aber gewöhnlich wird unter moralischer Gewißheit, wenn man von Gewißheit in vollem Sinne des Wortes redet, jene verstanden, die der moralischen oder ethischen Evidenz entspricht. Wir haben gesehen, daß zwar jede Evidenz Gewißheit erzeugt, aber nicht jede Gewißheit Evidenz

voraussetzt; dies aber gilt ebensowohl von der moralischen als von der physischen und metaphysischen Evidenz und Gewißheit. Wenn wir also sagen, daß die moralische Gewißheit der moralischen Evidenz entspricht, so soll das nicht heißen, daß sie immer in dieser ihre Ursache habe; sondern nur, daß sie wie diese auf jenen Gesetzen ruhe, nach welchen wir der Menschen Thun und Lassen bestimmen können. Diese Erklärungen vorausgesetzt sagt man mit Recht, daß wir von der Thatsache der Offenbarung nur eine moralische Gewißheit haben. Es wird dadurch erstlich behauptet, daß die apologetischen Beweise keine metaphysische oder physische, sondern nur eine moralische Gewißheit erzielen: — und dies ist, wenn von den äußeren Beweisen die Rede, offenbar; es wurde aber oben gezeigt, daß die inneren ohne diese nicht können zur Vollendung geführt werden (n. 197.). Zweitens wird durch jene Bestimmung ausgesprochen, daß wir nur moralische Gewißheit, nicht moralische Evidenz haben, daß wir also die Offenbarung nicht wie solche Thatsachen erkennen, welche zu bezweifeln jedem besonnenen Menschen schlechterdings unmöglich ist, z. B. die Entdeckung Amerika's, sondern wie jene geschichtlichen Ereignisse, an welchen immer noch ein Zweifel, aber nur ein thörichter möglich ist, z. B. daß Cäsar ermordet worden.

In diesem Sinne hat sich auch Clemens ausgesprochen, ist aber von entgegengesetzten Seiten angegriffen worden. Weil er sagte, daß „es für die Thatsache der göttlichen Offenbarung allgemeingültige Beweise, welche volle Sicherheit gewähren, gebe [1]"; so schien er einigen zu behaupten, was mit der Freiheit und Verdienstlichkeit des Glaubens streite: und weil er hinzufügte, daß jedoch jene Beweise „nur eine moralische Gewißheit erzeugen, die nicht mit der Einsicht in die Unmöglichkeit des Gegentheils verbunden ist, noch jeden Zweifel, auch den unvernünftigen ausschließt;" — so haben andere ihn beschuldigt, der Erkenntniß der Thatsache der Offenbarung nur eine solche Gewißheit, die nicht mehr Gewißheit sei, zuzuschreiben. Allerdings würde er sich mit mehr Genauigkeit oder doch mit mehr Deutlichkeit ausgedrückt haben, wenn er gesagt hätte, daß jene Gewißheit nicht immer mit

1) Die Wahrheit u. s. w. S. 76.

solcher Einsicht in die Unmöglichkeit des Gegentheils verbunden sei, welche jeden auch den unvernünftigen Zweifel ausschließe. Aber es ist offenbar, daß Clemens so verstanden werden wollte. Worauf es ihm ankam, war nur dies, daß auch in der Anerkennung der Thatsache und nicht bloß in der Annahme des Inhaltes der Offenbarung der freie Wille sich bethätige, (dadurch nämlich, daß er die Zweifel, die nicht mehr vernünftig sein würden, verachte). Jedenfalls ist es eben dies, was man ihm gegenüber läugnet. Die Wirklichkeit der Offenbarung werde mit einer allen Zweifel ausschließenden Evidenz erkannt, und darum die Vernunft sie fürwahrzuhalten genöthigt. Nichtsdestoweniger stimme sie dem Inhalte der Offenbarung mit Freiheit bei, weil sie dessen Wahrheit nicht aus innern Gründen erkenne. Und hiefür beruft man sich wider Clemens nicht nur auf die größten Theologen, Thomas und Suarez, sondern auch auf das päpstliche Rundschreiben vom 9. November 1846, welchem zufolge die Vernunft vom göttlichen Ursprung unserer Religion durch die einleuchtendsten Gründe überführt werde.

225. Indessen ist es eine durchaus allgemeine Lehre der Theologen, daß dem Gläubigen nicht blos der Inhalt, sondern auch die Thatsache der Offenbarung nicht evident ist. Der hauptsächliche Grund, auf den sich diese Behauptung stützt, ist, daß, wenn die Wirklichkeit der Thatsache evident wäre, auch die Wahrheit ihres Inhaltes evident sein würde. Ein Schluß nämlich, der aus evidenten Vordersätzen gefolgert wird, ist nothwendigerweise ebenfalls evident. Durch einen solchen Schluß aber würden wir in der Voraussetzung, die wir bestreiten, den Inhalt der Offenbarung erfassen. Denn daß Gottes Wort nicht trügen kann, ist gewiß evident; wenn es also auch evident wäre, daß die Lehre, welche wir bekennen, sein Wort ist, so würde es nicht minder evident sein, daß diese Lehre nur Wahrheit enthalte [1]).

Dagegen läßt sich nun erinnern, daß diese Evidenz doch immer nur eine äußere sein und als solche jene Dunkelheit nicht ausschließen würde, die darin besteht, daß die Wahrheit einer Lehre

---

1) Vergl. Denzinger Bd. 2. S. 523., der über diese wie über viele andere schwierige Fragen mit Schärfe und Genauigkeit redet.

nicht durch innere Gründe, sondern durch das göttliche Zeugniß erkannt wird. Indeß damit ist nichts anders bewiesen, als daß diese Erkenntniß verschieden wäre von jener, zu welcher wir durch eigenes Nachdenken über den Gegenstand gelangen. Man mag sie auch Glauben nennen: es folgt doch immer nur, daß mit der Evidenz der Offenbarung irgend ein Glaube, und nicht, daß damit unser christlicher Glaube bestehen könne. Diesem nämlich ist es wesentlich, vom Willen des Menschen abzuhangen, so zwar daß die Vernunft nicht durch die Gesetze des Denkens genöthigt, sondern durch einen freien Entschluß des Willens bestimmt wird, der geoffenbarten Wahrheit beizupflichten. Wenn aber die Thatsache, daß eine Lehre von Gott geoffenbart ist, ebenso wohl als die Unmöglichkeit, daß Gottes Wort trüge, evident ist, und folglich mit Nothwendigkeit für wirklich gehalten wird; so ist die Vernunft durch die in ihr liegenden Gesetze genöthigt, auch die geoffenbarte Lehre fürwahrzuhalten. Sie würde zwar auf das Urtheil, welches diese Lehre ausdrückt, z. B. daß Gott dreieinig ist, nicht durch Betrachtung des Gegenstandes, seiner Natur, seiner Wirkungen, aber nichtsdestoweniger aus andern Erkenntnissen durch einen folgerichtigen Schluß hingeführt. Jeder folgerichtige Schluß aber ist nöthigend, und läßt somit, wenn die Prämissen evident sind, keine Freiheit, seinem Inhalt beizustimmen oder nicht.

Obgleich es also etwas anderes ist, die Wahrheit einer Sache durch Nachdenken über sie selbst, und etwas anderes, sie durch fremdes Zeugniß zu erkennen; so ist doch, wenn das Zeugniß und seine Untrüglichkeit evident sind, diese Erkenntniß sowohl als jene mit Nöthigung zum Fürwahrhalten verbunden. Wohl ist es wahr, daß wir viel leichter zweifeln, wenn, was andere berichten, uns ganz unbekannt, wenn es überdies unerwartet ist und unbegreiflich scheint, und deßhalb wird auch das Geheimnißvolle der geoffenbarten Lehren mit Recht als ein Grund der Freiheit des Glaubens angegeben. Aber dieser Grund ist nicht der letzte, sondern setzt einen andern, nämlich eben den, von welchem wir reden, voraus. Jene Beschaffenheit des Gegenstandes kann uns nur unter der Bedingung ein Grund zu zweifeln sein, daß es uns möglich ist, an der Wirklichkeit oder Wahrhaftigkeit des Zeug-

nisses zu zweifeln, und deßhalb giebt sie nicht die Freiheit des Glaubens, sondern vermehrt sie nur. —

226. Wir sagten, es müsse uns möglich sein, entweder die Wirklichkeit oder die Wahrhaftigkeit des Zeugnisses in Zweifel zu ziehen, und hier ist der Unterschied zwischen dem menschlichen und göttlichen Zeugniß zu bemerken. Es ist uns oftmals evident, daß Menschen etwas bezeugen, und doch können wir ihre Aussage bezweifeln: aber warum, wenn nicht weil es uns nicht evident ist, daß sie weder betrügen noch betrogen sind? In den Fällen, in welchen es uns unmöglich ist, an ihrer Wahrhaftigkeit zu zweifeln, sind wir auch genöthigt, ihre Aussage fürwahrzuhalten. Wenn uns also die Thatsache des göttlichen Zeugnisses, dessen Wahrhaftigkeit zu bezweifeln uns nimmer möglich ist, wie oftmals eine Aussage der Menschen, evident wäre; so würde keine Freiheit des Glaubens bestehen können, es sei denn jene, welche sich auch von den evidenesten Erkenntnissen, nicht bloß der Erfahrung, sondern selbst der Mathematik aussagen läßt, nämlich die Freiheit, uns den Gegenstand oder die Beweggründe des Glaubens zu vergegenwärtigen oder nicht. Erklären wir dies.

Im Wissen wie im Glauben, sagt der h. Thomas, können wir ein Doppeltes unterscheiden, die Vergegenwärtigung des Gegenstandes und das Fürwahrhalten desselben. Beim Wissen also ist nur die Vergegenwärtigung in der Macht des Willens; zum Fürwahrhalten aber werden wir durch die Beweisführung genöthigt. Darum kann also auch nur die Vergegenwärtigung, das Nachdenken, für den Wissenden verdienstlich sein. Aber beim Glauben hängt nicht bloß die Vergegenwärtigung, sondern auch das Fürwahrhalten vom freien Willen ab, und darum kann auch beides verdienstlich sein [1]). Die Theologen unterscheiden also auch

1) In scientia duo possunt considerari, scilicet ipse assensus scientis in rem scitam, et consideratio rei scitae. Assensus autem scientiae non subjicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis, et ideo assensus scientiae non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scitae subjacet libero arbitrio: est enim in po-

die Freiheit den Glauben zu üben (libertas exercitii), d. i. uns die geoffenbarte Lehre zu vergegenwärtigen, um den Glauben an sie zu erwecken, von der Freiheit zu glauben oder nicht zu glauben (libertas specificationis), und machen aufmerksam, daß es nicht die erstere, die jeglichem Erkennen zukommt, sondern die letztere ist, welche sie als Eigenschaft des christlichen Glaubens beweisen. Es genügt aber, die Beweisgründe, welche oben für die Freiheit des Glaubens vorgelegt wurden, anzusehen, um sich zu überzeugen, daß durch sie gewiß nicht etwa bloß die Freiheit, an die geoffenbarte Lehre zu denken und Glaubensacte zu erwecken, sondern auch die Freiheit, dieselbe fürwahrzuhalten oder nicht, dargethan wird.

Eher könnte es scheinen, daß die Freiheit und Verdienstlichkeit des Glaubens dadurch gesichert sei, daß es in unserer Macht liegt, uns die Beweggründe des Glaubens zu vergegenwärtigen oder nicht. Aber zuvörderst würden wir auch dann in Betracht des Glaubens nicht mehr frei sein, als in Betreff jedes auch des evidentesten Erkennens, wofern dasselbe nur kein unmittelbares ist. Um dies einzusehen, muß man die habituale Evidenz von der actualen unterscheiden. Jene besteht darin, daß wir die Gründe, aus welcher eine Wahrheit mit Nothwendigkeit gefolgert wird, wissen, und deßhalb sie uns vergegenwärtigen können; diese hat nur Statt, wenn wir die Gründe uns wirklich vergegenwärtigen. Nun ist es offenbar, daß die Nöthigung fürwahrzuhalten, nicht schon durch jenes in uns ruhende Wissen vorhanden ist, sondern erst durch das actuelle Denken an die Gründe oder durch die Erinnerung an ein solches früheres Denken eintritt. Indem also der Mensch das Nachdenken über die Gründe, die ihm die Ueberzeugung aufdringen würden, vermeidet, und auch die Erinnerung, sie früher durchdacht und ihre siegende Kraft eingesehen

---

testate hominis considerare et non considerare. Et ideo consideratio scientiae potest esse meritoria, si referatur ad finem caritatis, id est ad honorem Dei vel utilitatem proximi. Sed in fide utrumque subjacet libero arbitrio, et ideo quantum ad utrumque actus fidei potest esse meritorius. S. p. 2. 2ae 9. 2. a. q. ad 2.

zu haben, nicht zum klaren und bestimmten Bewußtsein werden läßt; kann er auch an den evidentesten Sätzen strenger Wissenschaft Zweifel in sich erregen [1]). Wenn also der Wille auf das Fürwahrhalten nur insofern Einfluß übte, als er zum Nachdenken über die Gründe zu glauben bewegt; so würde der Wissende ebenso frei als der Glaubende sein, fürwahrzuhalten.

227. Und eben um diese und andere unrichtige Auffassungen fern zu halten, bestimmen die Theologen auch mit aller Schärfe, worin der Einfluß des Willens bestehe. Derselbe setze nicht bloß eine gute Gesinnung voraus, sondern bestehe in einem actuellen Wollen, und sei kein bloßes Nichthindern oder Zulassen, sondern ein positives Einwirken auf die Vernunft, und zwar ein solches, durch das diese nicht etwa nur zum Betrachten der Beweggründe sondern zum Fürwahrhalten selbst bestimmt werde. Darum weil diese Beistimmung, worin ja das Glauben besteht, vom Einwirken des Willens abhange, heiße der Glaube freiwillig [2]). Dies letzte insbesondere, daß es nämlich das Fürwahrhalten, die Beistimmung ist, die vom Willen abhängt, kehrt in dieser ganzen Untersuchung beim h. Thomas stets zurück [3]), und wird mit derselben Bestimmtheit vom h. Bonaventura ausgesprochen [4]).

---

1) Vergl. Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 230.

2) Vera et communis sententia inter Theologos docet, intellectum (credentis) necessario pendere a voluntate per actualem et positivum affectum imperantem assensum fidei, a quo affectu fides denominatur voluntaria et libera. Lugo. Disp. 10. sect. 1.

Aus diesem Satz wird sodann auch noch ausdrücklich gefolgert: non sufficere voluntatem solum applicandi intellectum ad cogitandum de motivis, sed requiri voluntatem immediatam credendi: nam quidquid cogitet circa motiva, adhuc illa non sufficiunt, ut determinate inferant assensum certum; multi enim perpendunt vim motivorum et non credunt.

Cf. Ysamb. De fide. Disp. 23. a. 1. et 2. Suarez. Disp. 6. sect. 6. Kilber de fide. Disp. 3. c. 1. a. 2.

3) Credere est actus intellectus, secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum. Q. 4. a. 2.

Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam. Q. 2. a. 9.

4) Intellectus non habilitatur ad assentiendum ipsi veritati primae secundum suum judicium, sed secundum voluntatis imperium.

In l. 3. Dist. 23. a. 1. q. 2.

Es genügt aber auch, auf die Beweise, welche oben für die Freiheit des Glaubens vorgebracht wurden, zurückzublicken, um die Richtigkeit dieser Lehre zu erkennen. Im Beschluß des tridentinischen Kirchenrathes lesen wir, daß diejenigen, welche bei Anhörung des göttlichen Wortes zum Glauben gelangen, sich Gott mit Freiheit nähern, indem sie fürwahrhalten, was er geoffenbart hat. Die Freiheit, wovon hier die Rede ist, wird doch gewiß nicht durch Aufmerksamkeit bei Anhörung des göttlichen Wortes, sondern dadurch geübt, daß die sich Bekehrenden, nachdem sie gehört haben, zum Fürwahrhalten sich entschließen. Denn nach den Worten des Kirchenrathes ist es das Fürwahrhalten, wodurch sie zu Gott sich hinbewegen: sie bewegen sich aber zu ihm hin mit Freiheit [1]). Von der arausicanischen Synode wurde der fromme Wille, den der Glaube voraussetzt, credulitatis affectus genannt, und somit durch diese Benennung ausgedrückt, daß es das Glauben selbst ist, welches vom Willen abhängt. Und es läßt sich nicht einwenden, daß die Bereitwilligkeit zu glauben schon dahin sich äußere, daß man die Beweggründe zu glauben beherzige: denn die Synode fügt bei, worin sie sich äußere: credulitatis affectus, quo in eum credimus, qui justificat impium. Also zum Glauben selbst bestimmt uns der fromme Wille. — Noch viel deutlicher aber ist dies in den Worten der h. Schrift, aus denen wir die Freiheit des Glaubens erkannten, ausgesprochen. Wir betrachteten die Stelle, an welcher der Apostel so kräftig sagt, daß Gott auf dem ganzen Erdball sein Wort verkündigen läßt, und es also die Schuld der Menschen ist, wenn sie nicht zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Gar viele nun mögen sich dadurch schuldig machen, daß sie das Wort, welches verkündigt wird, nicht anhören, oder nicht würdigen mögen. Indessen erwähnt der Apostel dieser nicht, sondern jener, die dem Worte, das sie hören, nicht glauben. „Nicht alle, sagt er, gehorchen dem Evangelium. Denn Isaias spricht: Wer glaubt unserm Worte, das er hört?“ Wenn dem Worte Gottes glauben, so viel heißt als dem Evangelium gehorchen; so kann dieser Gehorsam nur die Unterwerfung der Vernunft unter das Ansehen des uns belehrenden Gottes, und der Ungehorsam

1) Libere moventur in Deum, credentes vera esse etc.

gegen das Evangelium ein Mangel dieser Unterwürfigkeit sein. Nicht also allein das Anhören des Wortes, nicht allein das Nachdenken, sondern auch die Hingebung an dasselbe, der Glaube selbst muß frei sein. — Diese Freiheit folgerten wir ferner daraus, daß wir zum Glauben durch Verheißungen ermuntert, vor dem Unglauben unter Drohungen gewarnt werden. Man durchgehe nun die angeführten Zeugnisse, und man wird finden, daß fast in allen mit scharfer Bestimmtheit nur vom Glauben selbst, dem Fürwahrhalten die Rede ist. Wer „nicht zweifelt in seinem Herzen sondern glaubt," wird in allem Erhörung finden, und Abraham wird belobt, weil er „nicht mißtrauisch an der Verheißung zweifelte sondern stark war im Glauben;" Zacharias aber bestraft, weil er „den Worten des Engels nicht geglaubt hatte."

228. Uebrigens läugnen wir, wie aus dem früher Gesagten hervorgeht, gewiß nicht, daß, die nicht glauben, es meistens am Nachdenken über die Beweggründe zu glauben fehlen lassen; aber wir läugnen, daß sie, wenn sie nachdächten, genöthigt würden, die Thatsache der Offenbarung anzuerkennen, wie dies bei evidenter Erkenntniß der Fall ist. Wenn jemand die Beweise eines Lehrsatzes der Geometrie betrachtet, so muß er diesen fürwahrhalten: denn er findet gar keine Vorwände, worauf er seinen Zweifel stützen könnte. Die Beweise aber, durch welche das Dasein der göttlichen Offenbarung dargethan wird, sind der Art, daß dem Menschen gewisse Scheingründe bleiben, durch welche er, wenn er nicht glauben will, seinen Zweifel beschönigen kann. So lagen die Gründe, daß Jesus im Auftrage Gottes rede, in seinen Wundern vor den Augen der Juden da, und wir lesen auch, daß sie einige derselben z. B. die Heilung des Blindgebornen mit Aufmerksamkeit untersuchten. Als aber in Folge dieser Untersuchung die Wahrheit ans Licht trat, da suchten sie dieselbe durch nichtige Einwände zu verdunkeln. Wenn Christus, sagten sie, von Gott gesandt wäre, so würde er nicht am Sabath heilen; und bei anderer Gelegenheit schrieben sie seine Werke dem Satan zu. Es ist aber zu bemerken, daß sie diese Vorwände nicht bloß im Munde führten, um sich vor andern zu rechtfertigen, sondern ihretwegen, obschon ihr Gewissen sie deßhalb strafte, wirklich an der göttlichen

Sendung Jesu zweifelten. Dies geht aus manchen Stellen, besonders aber aus den Worten des Apostels hervor: „Denn wenn sie ihn erkannt hätten, so hätten sie nimmer den Herrn der Herrlichkeit an's Kreuz geschlagen" (1. Kor. 2, 8.).

229. Hiermit sind wir nun auf den andern Grund geführt, durch den die Theologen darthun, daß wir von der Thatsache der Offenbarung zwar Gewißheit, aber keine Evidenz haben. Wenn die Juden, welche die Erfüllung der Weissagungen und die Wunder Jesu Christi mit Augen sahen, dennoch Vorwände zu zweifeln finden konnten; so ist dies doch noch viel mehr bei uns und allen, welchen die Offenbarung durch Andere verkündigt wird, der Fall. Zwar liegt auch vor unsern Augen die Erfüllung der inhaltreichsten Weissagung da, der Weissagung nämlich von der Verwerfung der Juden und der Uebertragung des göttlichen Reiches an die heidnischen Völker; zwar sind auch wir Zeugen von dem größten und immer fortdauernden Wunder, der Erhaltung und Wirksamkeit dieses Reiches: aber um diese Thatsachen zu würdigen, müssen wir mit dem Blick des Geistes sehr Vieles und sehr Verschiedenes umfassen, und über dasselbe in mannichfacher Weise nachdenken. Dasselbe gilt, wenn wir nach geschichtlichen Berichten aus dem Leben Christi und der Apostel ihre göttliche Sendung erkennen wollen. Es giebt allerdings auch auf dem Gebiete der Geschichte und Erfahrung wahre Evidenz: — wir haben schon an Thatsachen erinnert, die ganz gewiß kein nur in etwa unterrichteter Mensch, wenn er auch wollte, ernstlich bezweifeln kann. Man darf ferner behaupten, daß die Gründe, welche für die Göttlichkeit des Christenthums vorliegen, an sich betrachtet ebenso stark und noch stärker sind, als jene, durch welche uns die erwähnten Thatsachen gewiß werden; aber daraus folgt nur, daß diese Göttlichkeit demjenigen evident sein würde, welcher jene Gründe ihrem ganzen Umfang nach überschauen und ihrem ganzen Gehalte nach zu würdigen im Stande wäre; nicht aber auch, daß sie es uns sei, die wir dies nicht vermögen. Denn ob uns ein Gegenstand evident sei, kann nicht nach seiner absoluten Erkennbarkeit, sondern nur nach der Erkennbarkeit, die er für uns hat, entschieden werden. Darum also, weil wir die Beweise für die Entdeckung Amerika's z. B., oder für das Dasein Ostindiens leicht überschauen und

beurtheilen können, haben wir von diesen Thatsachen keine freie sondern eine nothwendige Gewißheit [1]).

Allein wie können wir auf der einen Seite sagen, die Beweggründe des Glaubens seien uns nicht evident, und auf der andern behaupten, sie seien es jedoch an sich und und daher für jeden, der sie ganz durchdringe? Müßten nicht auch wir, um dies letztere behaupten zu können, sie vollkommen durchdringen? Nicht doch: vielmehr dürfen und müssen wir ein solches Urtheil über die Gründe einer Erkenntniß fällen, so oft diese wahrhaft gewiß und nicht evident ist. Aus der Natur der Zweifel nämlich, die allein noch möglich bleiben, urtheilen wir mit Recht, daß der Mangel jener vollen Klarheit, welche auch diese Zweifel nothwendig zerstreuen würde, nicht in der Sache, sondern in der Beschränktheit unsers Erkenntnißvermögens seinen Grund habe (n. 218.).

230. Mit derselben Entschiedenheit, mit welcher die Theologen die Evidenz der Glaubensgründe läugnen, behaupten sie insgemein die Gewißheit derselben. Weßhalb? Wenden wir die oben erörterten Grundsätze auf unsern Gegenstand an. Die Gewißheit einer Sache, die uns nicht evident ist, besteht in einer Erkennbarkeit [2]) derselben, welche nur noch unverständigen Zweifeln Raum läßt. Diesen Grad von Erkennbarkeit muß aber alles haben, was wir ohne Evidenz mit Entschiedenheit fürwahrhalten sollen. Denn, wo keine Evidenz ist, hängt ein solches Fürwahrhalten vom Einfluß des Willens ab. Damit aber dieser Einfluß des Willens vor der Vernunft gerechtfertigt sei, müssen wir mit Zuversicht urtheilen können, daß der noch mögliche Zweifel ein unverständiger sein würde. Gilt dies von jedem Falle, in dem wir uns zum Fürwahrhalten bestimmen; so muß es vom christlichen Glauben mit Vorzug gelten. Denn je heiliger und ehrwürdiger der Gegenstand

---

1) Ad convincendum intellectum et determinandum ad assensum non solum deservit pondus ipsius motivi, sed etiam major claritas, qua proponitur, quae magis impedit dubium et formidinem de objecto, quam pondus solum motivi absque ea claritate cogniti.

Lugo. Disp. 2. sect. 1. n. 47.

2) Es ist jedoch hier stets die Erkennbarkeit gemeint, welche die Dinge für uns, nicht jene, welche sie an und für sich haben, also die relative, nicht die absolute (n. 210.).

ist, je größeren Einfluß das Fürwahrhalten desselben auf unser Leben hat; desto weniger ist es gestattet, uns mit Leichtsinn und Willkür zu entscheiden. Daher der Tadel der h. Schrift, auf den hier die Theologen hinweisen: „Wer rasch glaubt, ist leichtsinnigen Herzens [1].“ — Dazu kommt, daß von uns der festeste und unbedingteste Glaube gefordert wird. „Und wenn euch, ruft der Apostel aus, ein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium verkündigte, so sei er verflucht“ (Gal. 1, 8.). Ferner sollen wir den Glauben nicht nur im Herzen haben, sondern auch mit dem Munde bekennen, und beides mit solcher Standhaftigkeit, daß wir bereit seien, eher Blut und Leben zu opfern, als dieser Pflicht zu fehlen. Ein solcher Glaube und ein solches Bekenntniß könnte aber von uns nicht gefordert werden, und wir dürften uns zu ihm nicht entschließen, wenn die Erkenntniß, die wir von unserer Religion haben, noch einem vernünftigen Zweifel, ob sie von Gott sei, Raum ließe.

231. Man kann gegen diesen Beweis nicht einwenden, daß es die Gnade Gottes und nicht unser Erkennen sei, welches uns jene Festigkeit verleihe. Denn wir müssen ja doch den Willen, den freien Entschluß haben, an unserm Glauben mit unüberwindlicher Standhaftigkeit festzuhalten, wenn uns gleich nur die Gnade Kraft verleiht, solchem Entschlusse getreu zu bleiben. Nun wäre aber dieser ohne jene Einsicht unmöglich, oder doch unvernünftig und unsittlich. Und wenn man entgegnet, daß auch der Entschluß des Willens aus der Gnade sei, so ist zu bemerken, daß die Gnade unsern Willen nicht zu blinden, sondern zu solchen Entschlüssen bewegt, deren Vernünftigkeit und Heiligkeit wir einsehen. Da bleibt also, um die Gewißheit der Glaubensgründe zu läugnen, nur übrig, daß man diese Einsicht einem innern Lichte der Gnade zuschreibe, die uns unabhängig von dem menschlich vernünftigen Erkennen jener Gründe gewiß mache. Indeß haben wir dagegen im ersten Hauptstücke ausführlich nachgewiesen, daß wenn dies auch möglich ist, und in einzelnen Fällen stattfindet, nichtsdestoweniger Schrift und Ueberlieferung uns auf das Nachdenken über die Glaubens-

1) Qui credit cito, levis corde est. Eccl. 19, 4.

gründe, als auf den gewöhnlichen Weg, den Glauben zu erzeugen und zu befestigen, hinweisen. Mögen wir also auch, um auf diesem Wege des Nachdenkens mit Erfolg fortschreiten zu können, der göttlichen Hülfe bedürfen; so setzt er doch voraus, daß uns die Beweggründe des Glaubens durch Nachdenken können gewiß werden: oder ist nicht dieses das Ziel, zu dem wir auf ihm gelangen müssen?

Es wird uns aber eben dies auch noch durch Schriftstellen, auf welche sich hier die Theologen zu berufen pflegen, bestätigt. Oefters nämlich lesen wir in den hh. Büchern, daß weder die Götzendiener entschuldigt werden können, den wahren Gott nicht erkannt, noch die Juden, an Jesum Christum nicht geglaubt zu haben, und in der Stelle des Römerbriefes, von der wir oben redeten, (n. 134.) sagt der Apostel dasselbe von allen Völkern, denen das Evangelium verkündigt worden. Hieraus läßt sich nun zuvörderst im allgemeinen schließen, daß den Juden und diesen Völkern in irgend einer Weise die Mittel geboten waren, mit einer allen vernünftigen Zweifel ausschließenden Gewißheit die göttliche Sendung Jesu und der Apostel zu erkennen. Denn hätten sie vernünftige Gründe gehabt, an dieser zu zweifeln, so würde das ihren Unglauben nicht bloß entschuldigt, sondern vollkommen gerechtfertigt haben. Allein nun wird an mehr als einer Stelle auch näher bestimmt, wodurch sie hätten zur Erkenntniß kommen sollen. Denn wie es von den Götzendienern heißt, daß sie den einen wahren Gott aus seinen Werken hätten erkennen müssen, so sagt auch unser Heiland von den Juden, daß sie darum keine Entschuldigung haben, weil er zu ihnen geredet, und unter ihnen Werke, die kein Anderer gethan, verrichtet hatte. Der Apostel aber, zur Standhaftigkeit im Glauben ermahnend spricht: „Denn wie werden wir" — den Strafgerichten Gottes — „entgehen, wenn wir ein so großes Heil vernachläßigen, das anfangs vom Herrn kundgemacht, „dann von denen, die es" — von ihm — „vernommen hatten, „in uns befestigt wurde, indem Gott es bestätigte durch Zeichen „und Wunder und mancherlei Krafterweisungen und Gaben des „h. Geistes [1])?" Darum also findet der Unglaube keine Ent-

1) Quomodo nos effugiemus, si tantam neglexerimus salutem? quae

schuldigung, weil wir durch die Betrachtung der Wunder und der Gnadenwirkungen des h. Geistes zur Gewißheit gelangen können und sollen, daß Gott zu uns geredet hat.

IV.

Von der Evidenz der Glaubwürdigkeit.

(evidentia credibilitatis.)

232. Das Wort glaubwürdig sagt an sich nichts anders aus, als daß etwas vernünftigerweise geglaubt werden kann; aber wenn man von der Glaubwürdigkeit der christlichen Lehre redet, will man überdies ausdrücken, daß diese Lehre geglaubt werden muß. Wenn irgend etwas durch menschliche Zeugnisse oder auch durch andere Beweise hinlänglich dargethan ist, so würde es zwar unvernünftig sein, dasselbe zu bezweifeln; eine Pflicht jedoch, es fürwahrzuhalten, läßt sich deßhalb nicht sofort behaupten: in manchen Fällen dürften wir in der Unentschiedenheit, worin uns der Mangel an Evidenz gelassen hätte, verharren. Aber wenn es sich um eine Offenbarung handelt, durch welche Gott uns über die höchsten Wahrheiten belehren, seinen heiligen Willen verkündigen, und den einzigen Weg zum ewigen Heile eröffnen will; dann können wir uns nicht gleichgültig verhalten, sondern mit der sittlichen Möglichkeit zu glauben tritt auch die Pflicht zu glauben ein. Sittlich möglich d. h. erlaubt ist aber der Glaube dadurch, daß wir von der Thatsache der Offenbarung die nun erklärte moralische Gewißheit haben. Mit dieser also ist die Pflicht zu glauben vorhanden.

Aber nun lehren die Theologen, daß man die Evidenz, welche von der Göttlichkeit der christlichen Lehren zu läugnen sei, von ihrer Glaubwürdigkeit behaupten dürfe [2]). Man könnte versucht

---

cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus et Spiritus S. distributionibus secundum suam voluntatem.

Hebr. 2, 3. 4.

1) Ysamb. Disp. 13. a. 1. Suarez. Disp. 4. sect. 2. Lugo Disp. 5. sect. 1. 2.

sein, in dieser Unterscheidung eine unnütze Spitzfindigkeit zu sehen: es liegt ihr aber im Gegentheil eine Wahrheit zu Grunde, welche wie in der Wissenschaft, so im Leben von tiefer Bedeutung ist. Das Urtheil der uns verpflichtenden Vernunft kann evident sein und ist es in tausend und tausend Fällen, obschon wir von der Thatsache, auf welche es sich bezieht, keine Evidenz, oft auch nur eine bedingte oder jene moralische Gewißheit haben, welche im uneigentlichen Sinne so genannt wird, und nichts anders als ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit ist. Wie wir oben erklärten, ist die physische und ethische Gewißheit, selbst wenn sie aus der Evidenz entspringt, in einzelnen Fällen gewöhnlich nur eine bedingte; und doch urtheilen wir in vielen solchen Fällen nothwendig, daß wir ebenso zu handeln verpflichtet sind, als wenn sie unbedingt wäre. So urtheilen die Kinder mit Nothwendigkeit und vollster Evidenz, daß sie ihre Eltern ehren müssen; obschon die Gewißheit, mit welcher sie dieselben als ihre Eltern erkennen, nur eine bedingte ist. Und so ist es uns evident, daß wir unserm Nächsten, wenn wir ihn in Noth oder Gefahr sehen, nach Kräften beispringen müssen; obwohl es in den meisten Fällen nur höchst wahrscheinlich, nicht gewiß ist, daß er wirklich unserer Hülfe bedürfe.

233. Ehe wir fortfahren, müssen wir hier auf Hermes' Theorie von der moralischen Gewißheit einen Blick zurückwerfen, um zu sehen, wodurch er in Irrthum geführt wurde (n. 216.). Insofern das Fürwahrannehmen in nichts anderm besteht, als daß wir des noch möglichen Zweifels an der Wirklichkeit des einzelnen Falles nicht achten, und so handeln, als wären wir vollkommen gewiß; sagt er mit Recht, daß wir zum Fürwahrannehmen verpflichtet sind, so oft der noch mögliche Zweifel nicht aus besondern, sondern nur aus jenen Gründen entspringt, die alle Fälle, auf die ein Gebot Anwendung finden könnte, ungewiß machen würden. Aber mit Unrecht folgert er, daß dies Fürwahrannehmen „über seine Gegenstände auch eine gleiche theoretische Sicherheit d. i. eine gleiche Sicherheit von der objectiven Wahrheit, als das Fürwahrhalten der theoretischen Vernunft von seinen Gegenständen gebe [1].“ Er folgert

1) A. a. O. §. 42.

es aus dem Grunde, weil sonst die praktische Vernunft, das höchste Vermögen der Zwecke, uns irreleiten würde [1]). Aber wie konnte es Hermes, dem sorgfältigen Denker, entgehen, daß nichtsdestoweniger auch in jenen Fällen, von denen er redet, nicht so gar selten eine Täuschung obwaltet? Manche unterschobene Kinder hatten ganz und gar keinen besondern Grund, daran zu zweifeln, ob die Personen, welche sich für ihre Eltern ausgaben, wirklich ihre Eltern seien, und waren deßhalb im Gewissen verbunden, dieselben als solche zu lieben und zu ehren. Wenn uns also die Vernunft in Irrthum führte, weil sie uns auch dann verpflichtet, wann der subjectiven Ueberzeugung die objective Wahrheit nicht entspricht: so wäre sie in der That ein trügerisches Vermögen. Weßhalb ist jedoch dieses nicht der Fall? Weil die Vernunft die Verpflichtung, welche sie uns auflegt, nicht ohneweiters aus Geboten, wie da sind: „Kinder sollen ihre Eltern lieben," — „Jedweder soll dem Nothleidenden nach Kräften zu Hülfe kommen," — sondern aus ihnen und aus einem Grundsatz über die Anwenwendung solcher allgemeinen Vorschriften auf die besonderen Fälle herleitet. Dieser Grundsatz ist: Bei jenen Gegenständen, über welche wir gewöhnlich keine andere als eine bedingte Gewißheit oder gar keine Gewißheit, sondern nur höchste Wahrscheinlichkeit haben können, müssen wir uns mit dieser begnügen, und nach der allgemeinen Vorschrift in dem besonderen Falle handeln, auch auf die Gefahr hin, daß eine Täuschung unterlaufe. Solchen Täuschungen unterworfen zu sein, ist freilich eine Unvollkommenheit des menschlichen Lebens, die aber bei der Beschränktheit unsers Erkenntnißvermögens unvermeidlich ist, und darum kein Grund sein kann, uns von der Erfüllung der sittlichen Gebote frei zu sprechen. Denn es hieße dies dasselbe, als die Uebung der Tugend zum großen Theile aus dem menschlichen Leben verbannen.

---

2) Wollte ich annehmen (theoretisch) daß dieser Zweifel und nicht vielmehr das Gegentheil desselben der objectiven Wahrheit entspräche, so müßte ich zugleich annehmen, daß dies höchste Vermögen der Zwecke in mir, dem ich ohne Selbstverwerfung die Folgsamkeit nicht verweigern kann, da, wo es mit Nothwendigkeit mich leitet, wider die objective Wahrheit mich führte; daß also auf dieser Seite das Höchste in mir zur Irreleitung eingerichtet wäre.
A. a. O. §. 42.

Wir werden aber auch durch die uns verpflichtende Vernunft nicht irregeleitet, weil wir nicht bloß urtheilen, in dem einzelnen Falle so handeln zu müssen, als wären wir gewiß, sondern auch, es zu müssen trotz der Möglichkeit getäuscht zu werden.

234. Um nun auf unsere Frage zurückzukommen, so leuchtet ein, daß die Pflicht zu glauben uns nicht etwa auch in Folge des erwähnten Grundsatzes über die mögliche Täuschung auferlegt werden kann, als wenn wir nämlich die christliche Lehre auch auf die Gefahr hin, daß sie nicht Gottes Wort wäre, fürwahrhalten müßten. Denn weil, was die Pflicht des Glaubens vorschreibt, gerade Fürwahrhalten, und zwar ein entschiedenes und festes Fürwahrhalten ist; so wäre es ein Widerspruch, dieselbe trotz der Gefahr einer Täuschung aufzuerlegen. Es genügt also nicht, wie wenn es sich darum handelt, eine Liebespflicht zu erfüllen, daß wir von der Thatsache, die vorausgesetzt werden muß, also von der Thatsache der Offenbarung eine höchst wahrscheinliche Erkenntniß haben; es genügt auch nicht, daß wir dieselbe aus Berichten oder Wahrnehmungen, die zwar selten, aber doch hie und da täuschen, also nur mit bedingter Gewißheit erkennen: sondern wir müssen solche Beweisgründe haben, durch welche geschichtliche Thatsachen wahrhaft und unbedingt gewiß werden. Aber es ist nicht nothwendig, daß wir die Beweisgründe mit jener überwältigenden Klarheit durchschauen, womit wir z. B. erkennen und nothwendig dafür halten, daß es jenseits des Weltmeeres noch festes Land gebe. Wenn wir einsehen, daß die Zweifel, die noch möglich wären, sophistischer Art sind; so verpflichtet uns die Vernunft, sie auch als solche zu verachten. Halten wir aber in Folge dessen mit Entschiedenheit die Thatsache der Offenbarung für wahr, so tritt auch die Pflicht ein, des göttlichen Ansehens halber ihren Inhalt fürwahrzuhalten. Die Erkenntniß dieser Pflicht nun wird mit Recht eine evidente genannt. Um dies einzusehen, wenden wir uns zu dem schon angestellten Vergleich zurück. Wie wird dem Kinde die Pflicht, seine Eltern zu ehren, evident? Es ist ihm nicht evident, daß sie wirklich seine Eltern seien; aber es kann ihm sehr wohl evident sein, daß es keine Gründe hat, hieran zu zweifeln, es sei denn jene, derentwegen alle Kinder ähnlichen Zweifeln sich hingeben könnten. Nun

ist es aber auch evident, daß in solchem Falle das Gebot, die Eltern zu ehren, unbedingt zu erfüllen ist. So also ist uns auch die Thatsache der Offenbarung nicht evident; aber evident ist, daß die möglichen Zweifel unvernünftig sein würden. Daß wir aber, wo nur solche Zweifel übrig bleiben, jene Thatsache mit Entschiedenheit anerkennen, und folglich auch den Inhalt der Offenbarung Gottes wegen fürwahrhalten müssen, ist nicht minder evident.

V.

Prüfung der Einwendungen.

235. Wir beginnen von jenen Einwendungen, welche man wider die Lehre erhebt, daß dem Glauben eine durch die Betrachtung der Glaubensgründe erlangte Gewißheit von der göttlichen Offenbarung vorhergehe. Daß diese Lehre von den neueren Scholastikern vertheidigt werde, kann gewiß nicht in Zweifel gezogen werden. Aber gerade auf den h. Thomas hat man sich für die entgegengesetzte berufen. Er sage, daß die Untersuchung der Gründe dem Glauben vorhergehen und nachfolgen könne. Wenn sie vorhergehe, so zwar, daß jemand, wofern er die Gründe nicht einsähe, weniger bereit wäre zu glauben, vermindere sie das Verdienst; wenn sie aber von dem schon Gläubigen aus Liebe zur Wahrheit angestellt werde, erhöhe sie dasselbe. Allein, wie schon die Ueberschrift des Artikels klar ausspricht, es ist in ihm nicht von den Gründen, aus denen die Thatsache und Glaubwürdigkeit, sondern von Gründen, aus denen der Inhalt der Offenbarung, unabhängig von dieser durch die Vernunft erkannt wird. [1])

---

1) Utrum ratio inductiva ad ea, quae sunt fidei, minuat meritum fidei. —

Ratio humana ad ea, quae sunt fidei, dupliciter se potest habere ad voluntatem credentis. Uno quidem modo sicut praecedens: puta cum aliquis non haberet voluntatem aut non haberet promtam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur, et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei . . . . Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim homo habet promtam voluntatem ad credendum, diligit veri-

— Ebenso verhält es sich mit einer andern Stelle, in der es heißt, der Mensch glaube, weil er wolle, und nicht weil er von der Evidenz der Wahrheit genöthigt und hingerissen werde. [1]) Und wäre hier auch nicht die aus innern Gründen einleuchtende Wahrheit der geoffenbarten Lehren, sondern die Wahrheit des Inhaltes der Offenbarung, insofern sie aus der Göttlichkeit dieser erschlossen wird, gemeint, so würde dennoch nichts folgen, was mit der gewöhnlichen Lehre, die wir vertreten in Widerspruch stände. Denn auch diese Wahrheit erkennen wir nicht mit einer zur Beistimmung hinreißenden Evidenz. Daß wir aber den göttlichen Ursprung der Offenbarung mit einer Gewißheit erkennen müssen, die hinreicht, um die Vernünftigkeit und Pflichtmäßigkeit des Glaubens mit Klarheit einzusehen, lehrt der h. Thomas an den von uns oben (n. 166.) angeführten Stellen, denen noch andere beigefügt werden können [2]), mit aller Bestimmtheit. — Daher kann man zwar sagen, daß die apologetischen Beweise nach dem h. Thomas nur rationis suasivae seien, insofern sie uns die Pflicht zu glauben zeigen und empfehlen, ohne zum Glauben zu nöthigen; aber wahrlich nicht, daß sie, wie jene Vernunftgründe, die man für die Geheimnisse des Glaubens anführt, nur rationes verisimiles seien.

236. Um nun auf die Einwürfe, die aus der Natur der Sache selbst hergenommen werden, einzugehen, so ist der hauptsächliche durch die bisherigen Erörterungen schon beseitigt. Er lautet nämlich dahin, daß bei solcher Gewißheit die Freiheit

---

tatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest: et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei sed est signum majoris meriti.

Summa. p. 2. 2ae q. 2. a. 10.

1) In cognitione fidei principalitatem habet voluntas, intellectus autem (enim?) assentit per fidem his, quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus.

Cont. Gent. l. 3. c. 40.

2) So heißt es In l. 3. dist. 23. q. 3. a. 2. ad 2. Ratio, quae inducit voluntatem ad credendum, dicitur esse ex visione alicujus, quod ostendit, Deum esse, qui loquitur in eo, qui fidem annuntiat.

Cf. In ep. 2. ad Thess. c. 2. l. 2. et c. 3. l. 1.

des Glaubens aufhöre. Wir haben aber gesehen, daß diese Gewißheit selbst frei ist. Möge also die vernünftige Erkenntniß der Offenbarung im Glaubensact als ein Prinzip desselben enthalten, oder möge sie nur eine nothwendige Bedingung desselben sein, immer bleibt wahr, daß, wenn in ihr der freie Wille thätig ist, auch der ganze Glaubensact mit Freiheit gesetzt wird. — Es könnte aber scheinen, daß diese Freiheit sehr gering sei. Insofern nämlich sind wir frei, als der Zweifel möglich ist. Wenn also diese Möglichkeit nur daraus entspringt, daß sich gegen diese Thatsache der göttlichen Offenbarung immer noch sophistische und unverständige Einwände erheben lassen, so kann die dadurch gegebene Freiheit nur sehr unerheblich sein. — Allein man erinnere sich an das, was schon, als von der Verdienstlichkeit des Glaubens die Rede war, bemerkt wurde. Sowohl aus der Natur des Glaubens selbst, als aus dem Inhalte der Offenbarung entspringt für den Menschen eine große und mannigfache Schwierigkeit zu glauben. Alles aber, was den Glauben erschwert, macht den Zweifel, wofern er nur möglich ist, leichter. Ferner was zum Zweifel geneigt macht, macht auch zur Entschuldigung desselben geneigt. Wer also nicht glauben will, überredet sich, daß die Gründe zu glauben nicht so stark, und die Vorwände zu zweifeln nicht so nichtig seien. Das vermöchte er aber nicht, wenn sie ihm evident wären. Endlich kommt es nicht bloß darauf an, die Zweifel, wie sie es verdienen, zu verachten, und die Offenbarung anzuerkennen, sondern auch ihren Inhalt, so wie sie fordert d. h. mit aller Entschiedenheit und Festigkeit fürwahrzuhalten. Ist aber das Fürwahrhalten selber frei, so ist es auch diese seine Beschaffenheit.

237. Man wendet aber ferner ein, daß, je nachdem die erwähnte Erkenntniß allen oder nur den wissenschaftlich Gebildeten nothwendig wäre, die Kinder und Ungelehrten entweder gar nicht glauben könnten, oder in ganz anderer Weise, als die Gelehrten glauben würden. — Diese Schwierigkeit war den Theologen gewiß ebenso wenig als die vorhergehende entgangen. Mit Ausnahme eines oder des andern älteren Scholastikers [1]) entscheiden

---

1) Cadreol. In l. 3. Dist. 34. concl. 1. ad 3.

sie sich sämmtlich für die schon (n. 166.) mitgetheilte Lehre des h. Thomas, daß die Thatsache der Offenbarung und die daraus entspringende Pflicht von allen Gläubigen nicht bloß mit Wahrscheinlichkeit, sondern mit Gewißheit erkannt sein muß [1]). — Um uns hierüber näher zu erklären, werfen wir einen Blick auf die Frage über die natürliche Erkenntniß Gottes zurück. Auch von dieser nämlich behauptet man, daß sie nicht durch das Denken über die Schöpfung, sondern in Folge des angebornen Gottesbewußtseins durch einen unmittelbaren Act der Vernunft, den man ebenfalls Glauben nennt, entstehe, daß der Mensch diesen Glauben zum Gegenstande seines Nachdenkens machend zwar seine Vernünftigkeit begreifen, aber darum nicht, von ihm absehend, aus den Geschöpfen mit strengen Schlüssen der Vernunft das Dasein Gottes erhärten könne. Und auch hier beruft man sich wider die gewöhnliche Lehre auf die große Menge der Ungebildeten, welche ohne jenen dem Wissen vorhergehenden Glauben zur Erkenntniß ihres Schöpfers nicht würden gelangen können. Hierauf nun haben wir geantwortet, daß es zwar gewiß nicht die Philosophie sei, welche die Erkenntniß Gottes unter den Menschen verbreitet habe [2]). Auch nachdem unter den meisten Völkern die Uroffenbarung verschollen war, blieb dennoch unter ihnen eine, wenn auch noch so unvollkommne und entstellte, Kenntniß der Gottheit. Es konnten jedoch die Einzelnen ohne gelehrtes, ja ohne bewußtes Nachdenken zur besseren Erkenntniß des wahren Gottes gelangen, und die meisten waren sogar im Besitz derselben, mochte sie ihnen gleich nur selten in's klare Bewußtsein treten. Unter jenen Völkern aber, welche den wahren Gott allgemein bekennen und verehren, entspringt in den Einzelnen die Ueberzeugung von ihm sowohl durch den Glauben, mit dem sie sich den sie Unterrichtenden hingeben, als auch durch das natürliche Denken. Wir haben es nun dahingestellt sein lassen, ob der Mensch ohne alle Anregung und Erziehung aus sich allein bis zur Erkenntniß Gottes sich erheben würde; aber was wir nicht dahingestellt sein ließen, sondern mit

---

1) Cajet. in Summ. S. Th. p. 2. 2ae q. 1. a. 4. Suarez. Ysamb. Lugo ll. cc.

2) Oben. Band 2. S. 46.

Entschiedenheit behaupteten, sind diese zwei Stücke: Erstlich jene unwillkürlich sich entwickelnde Erkenntniß ist keine unmittelbare, und nur insofern eine angeborne, als in der Vernunft die Fähigkeit liegt, auf eine sehr leichte Weise aus dem eigenen Dasein und der äußeren Welt auf den Schöpfer zu schließen. Der Vernunftact, durch den auch die Kinder und Ungebildeten Gott erkennen, ist also seiner Substanz nach derselbe, der in den gewöhnlichen Beweisführungen auseinandergelegt, und seinen einzelnen Bestandtheilen nach entwickelt wird. Eine bemerkenswerthe Bestätigung findet dies darin, daß auch wir Christen die erste Lehre von Gott damit beginnen, den Kindern zu sagen, Gott sei derjenige, der ihnen und allen das Leben gab. Hieraus folgt nun aber das Zweite, welches wir mit allen Lehrern der Vorzeit festhalten, daß nämlich die Beweise für das Dasein Gottes strenge Vernunftschlüsse von dem Erschaffenen auf den Unerschaffenen sind. —

In ganz ähnlicher Weise ist auf die Einrede, die man uns in der gegenwärtigen Untersuchung entgegenstellt, zu antworten. Wir haben gesehen, daß die Apostel selbst die erste Verkündigung der Lehre Christi damit begannen, ihre Göttlichkeit aus den Wundern und Weissagungen darzuthun. Diese Beweisführung wurde aber von ihnen ohne Zweifel der Fassungskraft derer, zu welchen sie redeten, angepaßt und überdies dieselbe Rede, die sie an eine Menge hielten, von den Einzelnen je nach dem Grade ihrer Bildung mehr oder weniger vollkommen aufgefaßt. Wie damals, so geschieht es auch jetzt. Alle, die glauben, erkennen die Lehre des Christenthums als eine göttliche, und deßhalb die Verpflichtung, sie zu glauben, an. Erkennten sie nicht, daß sie glauben sollen, so wäre ihr Glaube nicht Tugend, sondern Willkür; und erkennten sie nicht, daß sie darum die christliche Lehre fürwahrhalten müssen, weil sie Gottes Wort ist, so fehlte ihrem Dafürhalten das erste wesentliche Merkmal des christlichen Glaubens: er ruhete nicht auf dem Zeugniß Gottes. Dies aber hindert nicht, daß die Auffassung der Gründe, weßhalb die christliche Lehre als eine göttliche anzuerkennen ist, je nach dem Maße der geistigen Fähigkeit verschieden sei, und daher in einigen sogar sich darauf beschränke, daß sie jene Menschen, welche sie für die besseren und weiseren halten,

die Thatsache der göttlichen Offenbarung versichern hören. — Es ist nämlich hier wohl zu bemerken, daß zwar die subjective Gewißheit, und wäre sie eine noch so feste Ueberzeugung, wenn ihr die objective Gewißheit nicht entspricht, keine wahre, sondern nur eine scheinbare Gewißheit, daß hingegen die Ueberzeugung, welche jemand von einer Wahrheit hat, wahre Gewißheit ist, mögen auch die Gründe, auf welchen seine Ueberzeugung ruht, die Kraft zu überzeugen nur für ihn haben, und nicht allgemein gültig sein. Daraus folgt aber gewiß nicht, daß es keine solche allgemein gültige Beweisgründe gebe. Jene, deren sich die christliche Apologetik bedient, sind im Gegentheil so beschaffen, daß ihre allgemeine Gültigkeit bei fortschreitender Geistesbildung immer mehr an's Licht tritt.

238. Aber man will darthun, daß diese Beweise zuletzt selbst auf dem Glauben ruhen, und dieser also eine Voraussetzung des apologetischen Wissens sei, und zu dem Ende sagt man, die Thatsache der Offenbarung lasse sich nicht wie jedes andere geschichtliche Ereigniß beweisen. Schließe sie ja als Thatsache schon die wichtigste der Wahrheiten, die wir glauben müssen, nämlich die Menschwerdung des ewigen Wortes ein. Die Offenbarung Gottes im Christenthum bestehe nämlich darin, daß Gott zu uns in seinem Sohne geredet, in ihm sich zu uns herabgelassen habe. Ebenso seien auch die Beweise für die Wahrheit des Christenthums übernatürliche Thatsache und Bestandtheile jener unmittelbaren Offenbarung Gottes, und die Erkenntniß, daß sie wirkliche Wunder und Weissagungen seien, ruhe zuletzt auf dem Glauben, sei also eine freie, persönliche Ueberzeugung.

Es ist, erwiedern wir, sehr wahr, daß die Thatsache der göttlichen Offenbarung sich nicht wie jedes andere Ereigniß der Geschichte beweisen läßt. Nachdem, was sich geschichtlich darthun läßt, außer Zweifel gestellt ist, z. B. die Thaten Christi und der Apostel, die wir für Wunder halten, die Verbreitung der christlichen Religion unter den grausamsten Verfolgungen u. s. w., muß ferner nachgewiesen werden, daß diese Thatsachen nur Gott zum Urheber haben konnten, und von ihm zu dem Ende gewirkt wurden, der christlichen Lehre das Siegel seiner Wahrhaftigkeit aufzudrücken. Von der apologetischen Beweisführung, die alles

dieses umfassen muß, gilt nun, was oben erörtert wurde: sie macht die Thatsache der Offenbarung nicht evident, so daß der Zweifel physisch unmöglich wäre, und insofern läßt sich sagen, daß die Gewißheit, welche sie erzeugt, eine persönliche und freiwillige ist. Aber darum hören die Beweise der Apologetik nicht auf, rein wissenschaftlich, allgemein gültig, und auch in dem Sinne strenge zu sein, als sie die Wahrheit nicht bloß wahrscheinlich, sondern gewiß machen. Sie sind rein wissenschaftlich und allgemein gültig, weil die Apologetik, um die Thatsachen und Ereignisse selbst zu bewähren, nach allen Regeln der historischen Critik verfährt, um aber die Uebernatürlichkeit und ihre Beweiskraft für die Wahrheit des Christenthums darzuthun, nur die Grundsätze der Physik und Metaphysik in Anwendung bringt, und keinesweges Voraussetzungen, die dem Glauben angehören, zu Hülfe ruft. Wenn man aber ihren Beweisen die wissenschaftliche Gültigkeit deßhalb absprechen wollte, weil sie nicht alle Zweifel, auch solche nämlich ausschließen, die sich nur auf Spitzfindigkeiten des grübelnden Verstandes oder abenteuerliche Voraussetzungen stützen könnten: so müßte man auch eingestehen, daß die meisten geschichtlichen Thatsachen, und fast alle Lehrsätze der Physik, auch manche der Metaphysik ohne wissenschaftliche Begründung daständen. Uebrigens müssen wir hier wiederholen, was wir von den Beweisen des Daseins Gottes gesagt haben. Die Theologen der Vorzeit, welchen sich jedoch auch die meisten der Gegenwart anschließen, haben sich nicht begnügt zu behaupten, daß die Beweggründe des Glaubens mit Gewißheit erkannt werden, noch auch, daß es so sein müsse, aus der Natur des Glaubens darzuthun; sie haben überdies die Beweise, welche ihnen zufolge zu jener Gewißheit führen, mit Sorgfalt entwickelt. So müßten also auch jene, die ihnen widersprechen, und den apologetischen Beweisen nur Wahrscheinlichkeit zuschreiben, sich nicht begnügen, aus ihrer Theorie über den Glauben Gründe für diese ihre Meinung vorzubringen, sondern an den apologetischen Beweisen selbst zeigen, wo sie aufhören wissenschaftlich und in dem erklärten Sinne strenge zu sein. —

239. Wenn man endlich entgegnet, die Thatsache der Offenbarung Gottes im Christenthum beweisen, heiße dasselbe als die

Menschwerdung des ewigen Wortes beweisen; so ist zu bemerken, daß wir das Wort Offenbarung in mehrfachem Sinne gebrauchen. Gewöhnlich verstehen wir darunter die Belehrung der Menschen durch Gott, und zwar die durch Abgesandte vermittelte Belehrung, also das uns verkündigte Wort Gottes: aber nicht selten begreift man darunter auch die innere Erleuchtung, Heiligung und Beseligung des Menschen, indem diese ihre erste und vorzügliche Ursache darin hat, daß Gott sich der Seele in übernatürlicher Weise nähert und kundgiebt; in welchem Sinne unser Heiland verheißt, daß er dem, welcher sein Wort halte, sich selbst offenbaren werde: endlich versteht man unter Offenbarung zuweilen auch die ganze übernatürliche Heilsanstalt, in welcher Gott uns durch seinen Sohn in das Reich des Lichtes und der Wahrheit versetzt. Nun ist aber klar, daß in unserer Frage von der göttlichen Offenbarung in jenem ersten Sinne die Rede ist. Die Thatsache der Offenbarung als Beweggrund unseres Glaubens erkennen, heißt offenbar nichts anders als erkennen, daß die Lehre, zu welcher sich der Christ bekennt, eine göttliche ist. Nun hat freilich Gott nicht bloß durch die Propheten und Apostel, sondern auch in seinem Sohne zu uns geredet, und gerade diese Wahrheit, die Gottheit Jesu Christi, ist in dem christlichen Bekenntniß die vorzüglichste. Nichtsdestoweniger gehört sie zum Inhalte der Offenbarung des göttlichen Wortes an die Menschheit, und kann nur aus diesem erkannt werden. Die Apologetik aber beweist die Thatsache der Offenbarung, daß nämlich, was uns als Gottes Wort verkündigt wird, wirklich Gottes Wort ist; den Inhalt aber nur insofern, als seine Wahrheit aus der Thatsache gefolgert wird. Um zu erkennen, daß der Glaube der Kirche auf Gottes Wort beruht, muß ich nicht vorher oder zugleich erkennen, daß Christus Gott ist, wohl aber muß ich erkannt haben, daß Gott zu uns geredet hat, um an die Gottheit Christi glauben zu können. Unser Herr selbst hat zwar auf seine Wunder und seine Auferstehung als auf Beweise seiner Gottheit hingewiesen: dennoch waren sie dieses nur insofern, als sie seine Aussage als göttliches Wort bestätigten, und aus ihnen erkannt wurde, wie er selbst sagt, daß er nicht aus sich rede. Ohne diese seine Lehre hätten seine Wunder nur bewiesen, daß Gott durch ihn wirke, und nicht,

daß er mit ihm in einer Person vereinigt sei. Haben ja seiner Verheißung gemäß, die an ihn glaubten, dieselben und noch größere Wunder gewirkt [1]). — Insofern also die Wahrheit des Christenthums beweisen, so viel heißt, als beweisen, daß der Inhalt des christlichen Bekenntnisses von Gott geoffenbart ist; ist die Behauptung, daß man jene Wahrheit nicht beweisen könne, ohne die Menschwerdung Gottes zu beweisen, ungegründet.

240. Aber wie die Freiheit, so soll auch die Uebernatürlichkeit des Glaubens mit der ihm vorausgehenden Erkenntniß der Beweggründe nicht bestehen können. Er werde, sagt man, in dieser Lehre zu einem Ergebniß vernünftiger Einsicht, und die Wirksamkeit der Gnade entweder ganz ausgeschlossen, oder doch darauf beschränkt, der Natur, in jenen nämlich, welche es nicht zur vollen Einsicht und Gewißheit brächten, nachzuhelfen. — Indessen davon abgesehen, daß die Schwierigkeit zu glauben viel weniger aus dem Mangel des Wissens als aus den Neigungen des Herzens entspringt, und folglich der göttliche Beistand mehr, um dieses zu bessern, als um den Verstand zu erleuchten, erforderlich ist: — so geht dieser Einwurf von der irrigen Voraussetzung aus, daß uns die Gnade nur nothwendig sei, um die Schwierigkeit, die der Glaube für uns hat, zu überwinden, wogegen oben gezeigt wurde, daß sie außerdem und vorzüglich nothwendig ist, um dem Wirken der Seele jenen übernatürlichen Werth zu verleihen, den es aus sich, und wäre es in seiner Art noch so vollkommen, nie haben kann (n. 146.). Möchte es immer geschehen können, daß der Mensch aus eigenem Antrieb über die Wahrheit der Religion nachforschte, ihren göttlichen Ursprung durch sein bloß natürliches Denken erkennte, und demzufolge selbst ihren Lehren beistimmte: so würde doch dies gewiß nicht hindern, daß er vielmehr zur Betrachung der Glaubensgründe durch die Gnade geweckt, bei ihrer Erwägung durch die Gnade erleuchtet, und in diesem Lichte die Pflicht und den Werth des Glaubens erkennend zu seiner Annahme durch die Gnade bewegt würde. Kann ja der Mensch ganz gewiß manche sittlich gute Handlungen ohne die Gnade verrichten, und doch bedarf er dieser für jedes gute Werk.

---

1) Cf. S. Thom. Quodl. 2. a. 6. ad 4.

Warum? nicht gerade, damit er es verrichten könne, sondern damit es jene Beschaffenheit habe, die ihm Werth für das ewige Leben verleiht. Oder hat nicht die Kirche in jenen ihren Entscheidungen über die Nothwendigkeit der Gnade zu allem guten Denken, Wollen und Thun Beisätze eingeschaltet, in welchen dies klar ausgesprochen ist? Diese erklärenden Einschaltungen finden wir aber auch gerade in denjenigen Beschlüssen, worin über die Nothwendigkeit der Gnade des Glaubens entschieden wird [1]). — Wenn demnach aus der Lehre, die wir vertheidigen, wirklich folgte, daß der Mensch durch den bloßen Gebrauch seiner natürlichen Kräfte zum Fürwahrhalten der christlichen Offenbarung geführt werden könne; so würde dies mit dem Dogma von der Nothwendigkeit der Gnade nicht streiten. Was das Dogma fordert, würde man immer noch behaupten können, daß nämlich jenes Fürwahrhalten und das ihm vorhergehende Denken und Wollen die Seele nicht auf die Gnade der Kindschaft vorbereite, also nicht der christliche Glaube der Anfang des Heils, die Grundlage und Wurzel der Rechtfertigung sei. Wäre dem nicht so, so würden die Theologen, wie Duns Scotus, Lugo und andere die Möglichkeit, ja die Wirklichkeit der fides acquisita nicht vertheidigt haben (n. 143. 284.)

241. Wie einige Gelehrte meinen, für die Freiheit des Glaubens fürchten zu müssen, wofern die Thatsache der Offenbarung durch die Vernunft mit Gewißheit erkannt würde: so sind andere der Ansicht, daß jene höchste Gewißheit, die vom Glauben ausgesagt wird, nur bestehen könne, wenn die Thatsache der Offenbarung mit Evidenz erkannt werde. Weil jedoch die Lehre von der Gewißheit des Glaubens eine nähere Erörterung fordert, so werden wir von dieser Schwierigkeit im folgenden Abschnitt insbesondere handeln, und hier uns auf die Prüfung der Einreden, die sich auf das Ansehen der Theologen und selbst des h. Stuhles stützen, beschränken.

Wir haben den Satz, daß die Thatsache der Offenbarung

---

1) Si quis dixerit, sine praeveniente spiritus S. inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit. Trid. S. 6. can.3. cf. Arausic. can. 7. (oben n. 151.)

vom Gläubigen nicht mit Evidenz erkannt werde, für eine unter den Theologen allgemeine Lehre erklärt. Dagegen könnte man einwenden, daß vielmehr viel darüber gestritten wurde, ob die Evidenz, daß Gott es sei, der zu uns rede, mit dem Glauben bestehen könne: und wenngleich Durand, Bannez, Suarez, Lugo und andere es verneinten [1]), so wurde es doch von ebenso ausgezeichneten Theologen, namentlich von Cajetan und Vasquez bejaht [2]). Auch auf den h. Thomas scheint man sich wider uns berufen zu können, weil er nicht nur in den Engeln, ehe sie zur beseligenden Anschauung gelangten, einen wahren Glauben annimmt [3]), sondern auch von unserm Glauben redend, die Beweise für denselben zwingende nennt [4]), die Freiheit des Glaubens aber daraus ererklärt, daß wir die Wahrheit, die wir glauben, nicht aus innern Beweisgründen erkennen [5]). Dasselbe will man bei Suarez finden [6]).

242. Allein was zuförderst jene Streitfrage der Theologen angeht, so bezog sich dieselbe nicht auf unsern Glauben. Man frug nicht, ob wir, denen die geoffenbarte Lehre durch die Predigt der Kirche verkündigt wird, ihren göttlichen Ursprung mit Evidenz erkennen, sondern als gewiß annehmend, daß dieses nicht der Fall sei, frug man, ob es in jenen, welche eine solche Evidenz von der Thatsache der Offenbarung hätten, Glauben geben könne; und zu dieser Frage wurde man haupt-

1) Durand. in l. 3. Dist. 23. q. 9. n. 12. Dist. 31. q. 4. n. 10. Bannez in Summ. S. Thom. p. 2. 2 ae q. 5. a. 1. Suarez. De fide. Disp. 3. sect. 7. punct. 3. Lugo. Disp. 2. sect. 1. Ysamb. Disp. 11. a. 6 et 7.

2) Cajet. in Summ. S. Thom. p. 2. 2 ae q. 5. a. 1. Vasq. in Summ. S. Th. p. 1. Disp. 135. c. 3.

3) Summa. p. 2. 2 ae q. 5. a. 1.

4) Argumenta, quae cogunt ad fidem, non probant fidem per se, sed probant veritatem annuntiantis fidem, et ideo de iis, quae fidei sunt, scientiam non faciunt.

In l. 3. Dist. 24. q. 1. a. 2. sol. 2. ad 4.

5) Summa. 2. 2 ae q. 2. a. 9. ad 3.

6) Als Grund, weßhalb die Evidenz der Offenbarungsthatsache die Freiheit des Glaubens nicht hindere, gebe auch er an: Evidentia credibilitatis semper relinquit obscuram veritatem ipsam. Disp. 4. sect. 5. n. 6.

sächlich durch die Untersuchung über die Erkenntniß der Engel veranlaßt. In ihrer allgemeinen Fassung kann nun jene Frage, wie Lugo sehr richtig bemerkt, ein bloßer Streit um den Namen, sie kann aber auch ein Streit um die Sache sein. Wenn man einräumt, daß jener, welchem wie die Wahrhaftigkeit Gottes, so auch die Thatsache der Offenbarung evident wäre, in der Beistimmung zu dem Geoffenbarten nicht die Tugend des Glaubens, zu der uns die Fähigkeit durch die Gnade verliehen wird, übe, aber dennoch immer glaube und nicht wisse; so kann man nur noch darüber streiten, ob eine evidente Erkenntniß, welche nicht durch Einsicht in die Sache selbst, sondern durch Einsicht in das für sie abgelegte Zeugniß gewonnen wird, Glaube oder Wissen sei. Nennt man sie Glauben, so muß man zwei Arten des Glaubens, einen nothwendigen und einen freien annehmen; nennt man sie Wissen, so muß man das Wissen, je nachdem es aus innerer oder äußerer Evidenz entspringt, unterscheiden. Wenn man aber behauptet, daß auch mit der Tugend des Glaubens, wie wir sie üben, die Evidenz des göttlichen Zeugnisses verträglich sei, so handelt es sich nicht mehr um den Namen, sondern um die Sache.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Theologen, welche die Möglichkeit des Glaubens bei solcher Evidenz vertheidigten, namentlich Cajetan und Vasquez, die Frage also verstanden. Sie stützten ihre Ansicht darauf, daß nach der Erklärung des Apostels im Hebräerbriefe, zum Wesen des Glaubens nichts anders gehöre, als daß wir, was Gott geoffenbart hat, ohne eigene Einsicht in dasselbe, des göttlichen Ansehens wegen fürwahrhalten. Dies aber könne auch dann geschehen, wann uns die Thatsache und Untrüglichkeit des göttlichen Zeugnisses evident sei. Denn diese Evidenz des Zeugnisses lasse den Inhalt desselben, also den Gegenstand des Glaubens in seiner Dunkelheit. — Wir haben diesen Grund oben (n. 225.) erwogen, und gezeigt, daß, wie immer es sich damit verhalten möge, die Freiheit der Zustimmung zu dem Geoffenbarten mit solcher Evidenz nicht bestehen könne. Vasquez geht auf diese Schwierigkeit nicht ein; Cajetan aber giebt nicht nur zu, sondern lehrt ausdrücklich, daß die Engel, weil ihnen die göttliche Offenbarung und ihre Untrüglichkeit evident war, durch diese Evidenz zum Glauben an ihren Inhalt, mochten sie wollen

oder nicht wollen, bestimmt wurden [1]). Jedoch sagt er gleich nachher, daß die guten Engel Gott, der höchsten Wahrheit, freiwillig anhingen, während die bösen mit Stolz sich von ihm wendeten, keinen Lehrer wollend, von dem sie lernen sollten, was ihre Denkkraft überstieg [2]). Das scheint in Verbindung mit dem Vorhergehenden nur dahin gedeutet werden zu können, daß die Engel zwar nach vernommenem Zeugnisse Gottes nicht frei waren, den Inhalt desselben fürwahrzuhalten, aber daß Gott es ihrer Wahl überlassen hatte, sein Zeugniß zu vernehmen oder nicht. Die bösen Engel also hätten die Offenbarung selbst verschmäht, wie auch viele Menschen aus Widerwillen gegen alle Unterwerfung ihres Verstandes gar keine Offenbarung wollen, und deßhalb gar nicht untersuchen, ob und was Gott geredet habe. Gemäß dieser Ansicht Cajetan's, wofern wir ihn jedoch richtig verstanden haben, wäre der Glaube der guten Engel von dem unsrigen dadurch verschieden gewesen, daß die Engel nur frei waren, Gott anzuhören, und nicht auch, was sie hörten, fürwahrzuhalten. Weil jedoch in dieser willigen Aufnahme der Offenbarung jene Unterwerfung der Vernunft unter das Ansehen der höchsten Wahrheit enthalten war, und in dem Fürwahrhalten alles Geoffenbarten fortdauerte: so möchte sie auch genügen, den Glauben selbst verdienstlich zu machen. Gewiß ist, daß man in nicht geringe Schwierigkeiten geräth, wenn man, um in den Engeln einen dem unsrigen gleichartigen Glauben zu finden, mit Lugo [3]) und andern zu erklären sucht, wie auch die Engel von der Thatsache der Offenbarung eine Gewißheit ohne Evidenz haben konnten. Wie dem auch sei, Cajetan und ebenso Vasquez entwickeln ihre Ansicht, daß der Glaube mit der Evidenz des göttlichen Zeugnisses bestehen könne, nur zu dem Ende, um zu erklären, wie auch die Engel und jene Menschen, denen Gott sich unmittelbar offenbarte, wahren Glauben

1) Convictio intellectus ex evidentia testis veri non perducebat ad visionem attestatorum, sed ad credendum vellet nollet illa.
In Summ. S. Thom. p. 2. 2ae. q. 5 a. 1. l. c.

1) Angeli boni voluntarie adhaeserunt veritati, quam mali, nolentes subesse praeceptori tradenti occulta absque eorum evidentia superbo oculo contemserunt. l. c.

3) Disp. 2. sect. 1. c. et Disp. 17. sect. 1.

haben konnten, keineswegees aber, um daraus zu folgern, daß auch **wir** die Thatsache der Offenbarung mit Evidenz erkennen. Im Gegentheil entstand ja gerade daraus, daß bei uns dies nicht der Fall ist, die Schwierigkeit, die sie in dieser, und andere in anderer Weise zu lösen suchten.

243. **Suarez** beginnt die Untersuchung mit dieser Erklärung, und darum ist es gewiß höchst seltsam, wenn man sich auf ihn für die Behauptung beruft, daß die Gläubigen von der Thatsache der Offenbarung Evidenz haben, und durch die siegende Kraft der Beweisgründe zu ihrer Anerkennung genöthigt werden. Geht er ja so weit, diese Meinung für einen Irrthum wider den Glauben zu erklären, nur dies einräumend, daß vielleicht einzelne Menschen nach langer Uebung des Glaubens und fortgesetzter Betrachtung seiner Gründe zu einer moralischen Evidenz gelangen könnten [1]). Sodann aber stellt er den ausdrücklichen Lehrsatz auf, daß nicht nur nicht unser, sondern überhaupt kein Glaube je sich auf eine evidente Erkenntniß der Göttlichkeit der Offenbarung stützen könne. Denn wenn die Prinzipien „Gott ist wahrhaftig" und „Gott hat geredet" — evident seien; so sei auch die Wahrheit des Geoffenbarten evident, und die Beistimmung zu demselben nicht mehr frei [2]). — Er widerspricht sich

1) Quando fides proponitur hoc posteriori modo (i. e. non immediate ab ipso Deo sed mediate per praedicatores fidei) certum de fide est et experimento cognitum, non esse necessariam evidentiam divini testimonii: quia constat simplices fideles, immo omnes sic credentes non habere hanc evidentiam ipsius revelationis, sed solum credibilitatis ejus, et quamvis sapientiores majorem quandam humanam certitudinem habeant, non transcendit fidem humanam et ad summam pervenire potest ad gradum evidentiae moralis. Disp. 3. sect. 8. n. 5.

2) Assensus fidei nunquam potest per se ac formaliter fundari in cognitione evidente revelationis, quod a Deo sit. — Principia evidenter cognita non solum sufficiunt ad efficiendum assensum sibi proportionatum, sed etiam necessitant intellectum ex vi sui luminis ad hujusmodi assensum praestandum. — — Assensus ille est evidens, cum eliciatur ex duobus principiis evidentibus, assensus autem fidei non potest esse evidens . . . . Dicunt vero aliqui, ex vi illius discursus solum inferri conclusionem de modo, non autem de dicto, i. e. evidenter inferri v. g. verum esse, Deum esse Trinum et Unum, non autem inferri eviden-

aber nicht, wenn er an der Stelle, die man entgegensetzt, sagt, die Evidenz der Glaubwürdigkeit hindere den Glauben nicht, weil die Wahrheit des Geoffenbarten durch sie nicht evident werde. Denn wie oben erklärt wurde, ist die Evidenz der Glaubwürdigkeit etwas ganz anderes, als die Evidenz der Göttlichkeit der Offenbarung, und dies hat Suarez nicht unterlassen wiederholt in Erinnerung zu bringen.

244. Aber nun setzt man uns auch den h. Thomas entgegen, weil er von den Beweisen des Glaubens ausdrücklich sage, daß sie zwingen. Der h. Thomas, entgegnen wir, sagt dies allerdings, aber er sagt es, nicht von unserm Glauben, sondern von jenem der bösen Geister handelnd. Der h. Lehrer unterscheidet nämlich einen doppelten Glauben, einen erzwungenen, der natürlich und ohne Verdienst, und einen freiwilligen, der übernatürlich und verdienstvoll ist. Daß nun an der Stelle, auf die man sich beruft, von jenem und nicht von diesem die Rede ist, hätte man schon aus den Worten, die man hervorhebt, entnehmen können. Denn es heißt ja nicht: „Beweise, die zur Anerkennung der Offenbarung als Thatsache nöthigen," — sondern: „Beweise, die zum Glauben nöthigen." Redete er also von uns, so würde er, im Widerspruch mit der von ihm so oft anerkannten Lehre der Kirche, die Freiheit des Glaubens läugnen. Der Zusammenhang aber läßt vollends keinen Zweifel übrig. Der Heilige behandelt den Lehrsatz, daß der Glaube das Schauen und das Wissen des Geglaubten ausschließe; einer der Einwürfe aber, die er anführt, lautete: ein Beweis, der zur Beistimmung nöthige, erzeuge Wissen; nun sei aber vorhin von den Teufeln gesagt worden, daß sie durch die Wunder zum Führwahrhalten dessen, was wir glauben, genöthigt würden; es könne also doch der Glaube mit dem Wissen bestehen [1]). Als Antwort auf

---

ter: Deum esse Trinum et Unum: — sed hoc frivolum est, tum quia assensus evidens, de quacunque re sit, non potest esse assensus fidei, tum etiam quia illa duo scilicet verum esse hoc aut ita esse in re idem sunt solumque distinguuntur nostro modo loquendi et concipiendi. Ibid. n. 19. 20. cf. Disp. 6. sect. 6. n. 1.

1) Omnis probatio convincens intellectum ad assentiendum facit scientiam. Sed ad assentiendum his, quae sunt fidei, convinciter intel-

diesen Einwand können somit die angeführten Worte nur diesen Sinn haben: Auch wenn die Beweise für den Glauben der Art sind, daß sie nöthigen, so beweisen sie doch den Inhalt des Glaubens nicht direkt, sondern nur insofern, als sie die Wahrheit des Zeugnisses beweisen, und darum erzeugen sie kein Wissen des Geglaubten [1]) — Der h. Lehrer sagt also keineswegs: auch wenn die Beweise für die Thatsache der Offenbarung zwingend seien, bleibe der Glaube frei, weil jene Beweise kein Wissen des Geoffenbarten erzeugen; — sondern: auch wenn der Glaube durch die Evidenz der Beweise für die Thatsache der Offenbarung erzwungen werde, entstehe dadurch noch kein Wissen des Geglaubten.

In einem andern Werke behandelt der h. Thomas dieselbe Frage, und erhebt dieselbe Schwierigkeit; drückt sich aber sowohl in dieser als in der Antwort mit mehr Bestimmtheit aus. Nachdem im Einwurfe auch hier gesagt worden, wo immer die Vernunft zur Beistimmung genöthigt werde, wisse sie das, dem sie beistimme, wird also fortgefahren: nun gebe es aber Glaubende, die zur Beistimmung genöthigt würden, nämlich die Teufel, welche keines guten Willens fähig seien, und also, was des Glaubens ist, fürwahrhalten, weil sie nicht anders können. Somit könne es von dem, was des Glaubens ist, allerdings ein Wissen geben [2]). — Hier sieht man also klarer, daß im Einwurfe nicht von der Nöthigung zum Fürwahrhalten der Thatsache, sondern des Inhaltes der Offenbarung, also von einem erzwungenen Glauben, wie ihn die

---

lectus per miracula, sicut supra dictum est de daemonibus. Ergo fides est de scitis. In l. 3. D. 24. q. 1. a. 2.

1) Argumenta, quae cogunt ad fidem, sicut miracula, non probant fidem per se, sed probant veritatem annuntiantis fidem; et ideo de his quae sunt fidei scientiam non faciunt. Ibid.

2) Quandocumque intellectus cogitur de necessitate ad assentiendum aliquibus, habet scientiam de his, quibus assentit: processus enim ex necessitate scientiam facit. Sed his, quae sunt fidei, aliquis credens ex necessitate assentit: dicitur enim Jac. 11, 19. quod daemones credunt et contremiscunt: quod non potest ex eorum voluntate fieri, cum ipsorum voluntas laudabilis esse non possit: et sic relinquitur, quod de necessitate his, quae sunt fidei, consentiant. Ergo de his, quae sunt fidei, potest esse scientia. Quaest. disp. De verit. q. 14. a. 9.

Teufel haben, die Rede ist. Es antwortet aber der h. Thomas, weil die Teufel zum Fürwahrhalten dessen, was wir glauben, durch die Evidenz der Zeichen und nicht durch Einsicht in die Sache selbst genöthigt würden, darum sei auch ihre Erkenntniß kein Wissen, sondern Glauben. Doch fügt er nun hier ausdrücklich hinzu, daß der Glaube der bösen Geister ein anderer sei, als jener der gläubigen Menschen. Weßhalb? Doch wohl nicht, weil wir durch Einsicht in seinen Gegenstand zum Fürwahrhalten bestimmt werden: sondern vielmehr, weil wir jene Evidenz der Zeichen nicht haben, und deßhalb zum Glauben gar nicht genöthigt werden. — Wenn nun noch die Worte folgen, daß in den bösen Engeln der Glaube auch nicht aus dem übernatürlichen Lichte der Gnade entspringe; so bemerke man, daß sie einen zweiten Grund der Verschiedenheit dieses Glaubens von dem unsrigen angeben. Der Glaube der Teufel ist ein anderer erstlich, weil er ein erzwungenes, zweitens weil er ein natürliches Fürwahrhalten ist [1]).

245. Dem Bisherigen zufolge ist es ganz offenbar, daß nach dem h. Thomas mit jener Evidenz der Beweise, welche zum Fürwahrhalten der Thatsache der Offenbarung nöthigen, die Freiheit des Glaubens nicht bestehen kann. Wenn er also anderswo sagt, der Glaube könne verdienstlich sein, weil wir zwar hinlänglichen Grund zum Glauben, aber nicht zum Wissen haben: so darf man daraus nicht folgern, daß zur Freiheit des Glaubens dieser Mangel an Evidenz des Gegenstandes allein und auch dann noch genüge, wenn die Evidenz des göttlichen Zeugnisses vorhanden ist. — Um dies noch besser einzusehen, betrachten wir die Lehre des Heiligen von dem Glauben der bösen Engel noch etwas näher.

Damit die Vernunft, was sie weder durch unmittelbare noch durch mittelbare Einsicht erkennt, fürwahrhalte, muß sie durch

---

1) Daemones non voluntate assentiunt his, quae credere dicuntur, sed coacti evidentia signorum, ex quibus convincitur verum esse, quod fideles credunt; quamvis illa signa non faciant apparere id quod creditur, ut per hoc possint dici visionem eorum, quae creduntur habere. Unde et credere aequivoce dicitur de hominibus fidelibus et daemonibus: nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiae infuso, sicut est in fidelibus. Quaest. disp. De verit. q 14. a. 9. ad 6.

den Willen bestimmt werden. Dies kann jedoch in doppelter Weise geschehen. Entweder nämlich entschließt sich der Glaubende zum Fürwahrhalten, weil er einsieht, daß es — bei hinlänglich erkannter Wahrheit des Zeugnisses — gut und Gott wohlgefällig ist, oder weil er, obgleich nicht die Sache selbst, jedoch die Wahrheit des Zeugnisses mit solcher Klarheit erkennt, daß er urtheilt, er müsse glauben, gefalle es ihm oder nicht. Im ersteren Falle ist es der sittlich gute Wille, der zum Fürwahrhalten bestimmt, und dieser kann in den bösen Geistern nicht sein; im andern aber ist der Einfluß des Willens auf das Fürwahrhalten ein abgenöthigter, und in dieser Weise können auch die gefallenen Engel glauben. Während nämlich der gläubige Christ, da er zweifeln könnte, aus Ehrfurcht gegen Gott und Liebe zum Guten mit Festigkeit fürwahrhält, und hiezu durch die göttliche Gnade angetrieben wird; hat der Glaube des bösen Engels keinen Grund als die Evidenz der Beweise, daß die Lehre der Kirche aus Gott ist, und den natürlichen Scharfsinn, womit er sie viel vollkommener, als wir durchschaut; und eben dies, daß er durch die Evidenz der Beweise genöthigt werde zu glauben, mißfällt ihm [1]). —

246. Man kann vielleicht gegen diese Theorie einwenden, daß, wo die Wahrheit des Zeugnisses evident sei, gar kein Einfluß des Willens erfordert werde, um die Vernunft zum Fürwahrhalten zu bestimmen; und wirklich sagt der h. Lehrer an der oben angeführten Stelle: non voluntate assentiunt, sed coacti evidentia signorum. Wenn er dagegen hier einen erzwungenen Einfluß

---

1) Quod voluntas moveat intellectum ad assentiendum potest contingere ex duobus. Uno modo in ordine voluntatis ad bonum, et sic credere est actus laudabilis Alio modo, quia intellectus convincitur ad hoc, quod judicet esse credendum his, quae dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei . . . . In fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum, et secundum hoc non est in daemonibus, sed solum secundo modo. Vident enim multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiae a Deo esse: quamvis ipsi res ipsas, quas Ecclesia docet, non videant, puta Deum esse trinum et unum vel aliquid huiusmodi . . . . Hoc ipsum daemonibus displicet, quod signa fidei sunt tam evidentia, ut per ea credere compellantur et ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc, quod credunt.

Summa p. 2. 2ae q. 5. a. 2.

des Willens anzunehmen scheint, so braucht man darin nicht eben einen Widerspruch zu sehen. Dort wie hier will er sagen, daß die bösen Engel mit Widerwillen glauben. Sie möchten nicht glauben, und gewaltsamer Weise könnten sie es auch: aber sie sehen ein, wie höchst thöricht dieser gewaltsame Unglaube sein würde, und befinden sich in ähnlicher Lage, wie ein Mensch, der eine unangenehme Nachricht nicht glauben möchte, aber so viele Beweise für ihre Wahrheit erhält, daß er sich ergiebt zu glauben, obschon er etwa, absolut zu reden, noch zweifeln könnte. Freilich muß man bei solcher Erklärung annehmen, daß auch in den bösen Geistern die Evidenz nicht vollkommen, und deßhalb noch eine Möglichkeit des Zweifels übrig sei, und darum scheint der h. Thomas in dem Artikel der Summa, den wir betrachteten, den Glauben der Teufel nicht schlechthin einen erzwungenen, sondern einen gewissermaßen erzwungenen zu nennen [1]). So legen ihn Bannez und Lugo aus [2]). Aber wie immer es sich damit verhalte, offenbar ist, daß nach dem h. Thomas der Glaube der Dämonen darum ein (sei es nun schlechthin oder gewissermaßen) erzwungener und als solcher vom Glauben des Christen wesentlich verschieden ist, weil ihnen die Thatsache der Offenbarung evident ist.

Aber nun führt der h. Thomas, ehe er von den bösen Geistern redet, als Beispiel eines durch diese Evidenz abgenöthigten Glaubens folgendes an: Wenn ein Prophet zum Beweise, daß er Wahrheit rede, einen Todten auferweckte; so könnte derjenige, welcher bei diesem Wunder zugegen wäre, nicht daran zweifeln, daß Gott durch den Propheten rede. — Ist also anzunehmen, daß solche Menschen und folglich auch die Apostel gezwungener Weise und folglich ohne Verdienst dem Worte Gottes glaubten? Wir antworten, daß die Klarheit, womit das göttliche Zeugniß erkannt wird, manche Grade hat, durch welche es sich der vollen Evidenz nähert. Von eben diesem Beispiel der Auferweckung eines Todten haben wir oben gezeigt, daß auch denen, die das Wunder

1) Daemonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia, et ideo non pertinet ad laudem voluntatis eorum, quod credunt. Summa. p. 2. 2ae 9. 5. a. 2. ad 1.

2) Bannez in hunc locum. Lugo. Disp. 17. sect. 2. n. 21. 22.

mit Augen sähen, wenn nicht in eben diesem Moment, wenigstens später, Zweifel möglich sein würden. Es wird also durch solche Beweise die Freiheit vermindert, aber nicht aufgehoben. Wie nun, wo der Zweifel kaum möglich, das Mißverdienst des Unglaubens zunimmt; so muß aus demselben Grunde das Verdienst des Glaubens abnehmen, nur insofern jedoch, als das Verdienst vom Maaße der Freiheit abhängt. Es kann aber sehr wohl geschehen, daß ein Glaube, der aus diesem Grunde geringeren Werth vor Gott hat, aus andern Gründen einen viel höheren habe. Wie der Unglaube der Apostel ohne Vergleich weniger schuldbar war, als jener der jüdischen Schriftgelehrten, weil die Apostel nur aus Schwäche und in der Zeit der größten Versuchung im Glauben wankten, jene Juden aber aus böser Leidenschaft, während der Herr vor ihren Augen seine Sendung bewährte, im Unglauben sich verhärteten: also kann auch der Glaube desjenigen, der bei Zeichen und Wundern zugegen ist, dadurch vor Gott werthvoller sein, daß er aus reinster Gesinnung entspringt, und eine solche Hingebung, Kraft und Festigkeit einschließt, daß er den schwersten Versuchungen trotzt. — In dem Falle jedoch, daß durch volle Evidenz der Glaubensgründe jede Möglichkeit zu zweifeln aufhörte, würde allerdings auch der Glaube an sich aufhören verdienstlich zu sein.

247. Wie die Theologen, so fanden auch die hh. Väter diese Lehre in den Worten des Herrn: „Weil du gesehen hast, Thomas, hast du geglaubt; selig, die nicht sehen und doch glauben" (Joh. 20, 29.). Thomas glaubte: denn er sah nicht die Gottheit Christi, die er bekannte; sondern die verklärte Menschheit und dies Wunder der Auferstehung war ihm ein Beweis der Untrüglichkeit des Zeugnisses, das der Herr von sich selbst abgelegt hatte. Selig aber werden die gepriesen, welche ohne solche Wunder mit Augen zu sehen, glauben, was Thomas glaubte. Eben darum, sagt der h. Chrysostomus, daß unser Glaube verdienstvoller sei, geschehen jetzt nicht alle die Zeichen und Wunder, durch welche im Anfange die Lehre Christi bestätigt werden mußte. Wenn Christus so, wie wir ihn seiner Verheißung gemäß erwarten, jetzt schon im Glanze seiner Majestät sich zeigte, so würden auch die hartgläubigen Heiden niederfallen und ihn anbeten.

„Denn wer die Himmel sich öffnen, und ihn auf den Wolken umringt von allen himmlischen Heerschaaren hernieder kommen sähe, wer die Ströme des Feuers sich ergießen und alle zitternd dastehen sähe, würde der nicht auf die Kniee sinken und glauben, daß er Gott sei? Aber, sage mir, würde diese Anbetung und diese Anerkennung dem Griechen (Heiden) als Glaube angerechnet werden? Keineswegs. Und weßhalb nicht? Weil es kein Glaube wäre." Insofern auch dieser Heide nicht die Gottheit Christi, sondern nur einen augenscheinlichen Beweis der Wahrheit seiner Lehre schaute, wäre sein Erkennen zwar Glaube; aber es wäre nicht der in der Schrift gepriesene, verdienstvolle Glaube. „Denn", fährt der h. Chrysostomus fort, „es wäre eine Wirkung des Zwanges und der Augenscheinlichkeit dessen, was er sähe; wäre nicht Sache des freien Willens, sondern seine Vernunft würde hingerissen durch die Größe der Dinge, die er schaute. Je offenbarer also und je nöthigender das ist, was geschieht, um so viel geringer ist das Maaß des Glaubens. Darum geschehen jetzt keine Wunder mehr. Und daß dem so sei, nimm aus den Worten ab, die er zu Thomas spricht: Selig die nicht sehen und doch glauben. Je einleuchtender also das Wunder ist, desto geringer ist der Lohn des Glaubens"[1]). —

248. Wenn also die Lehre, daß die Beweise für die Wahrheit des Christenthums von uns nicht in solcher Weise erkannt werden, daß sie dem betrachtenden Geiste Gewalt anthäten, von jeher so allgemein in der Kirche war; so dürfen wir schon in voraus annehmen, daß in dem Rundschreiben des h. Vaters Pius

---

1) . . . . ἆρ οὖν, εἰπέ μοι λογισθήσεται τῷ ἕλληνι εἰς πίστιν ἡ προκύνησις ἐκείνη καὶ ἡ γνῶσις; οὐδαμῶς. τί δήποτε; ὅτι τοῦτο πίστις οὐκ ἔστι. ἡ γὰρ ἀνάγκη τοῦτο ἐποίησε καὶ ἡ περιφάνεια τῶν ὁρωμένων, καὶ ουκ ἔστι τὸ πρᾶγμα προαιρέσεως, ἀλλ᾽ ἀπὸ τοῦ μεγέθους τῶν ὀφθέντων τὰ τῆς διανοίας εἱλκύσθη. οὐκοῦν ὅσῳ ἂν φανερώτερα καὶ ἀναγκαστικώτερα ᾖ τὰ γινόμενα, τοσούτῳ τὰ τῆς πίστεως ἐλαττοῦνται. διὰ τοῦτο σημεῖα νῦν οὐκ γίνονται. καὶ ὅτι τοῦτο ἔστιν, ἄκουσον τί φησι πρὸς τὸν Θωμᾶν· **Μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσοντις.** Οὐκοῦν ὅσῳ ἂν φανερώτερον ἀποδειχθῇ τὸ σημεῖον, τοσούτῳ τῆς πίστεως ὁ μισθὸς ἐλαττοῦταί.

In 1. Cor. hom. 6

IX. nicht die entgegengesetzte vorgetragen werde. Und gewiß, es wird in diesem Rundschreiben nichts gesagt, was nicht mit derselben in vollem Einklang wäre[1]). Man läugnet ja doch nicht, daß der Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums viele, daß dieselben stark und glänzend und ganz geeignet sind, die menschliche Vernunft durchaus zu überführen: nur dies behauptet man, daß sie nicht der Art sind, dem Menschen, auch wenn er sie ernstlich betrachtet, jeden Zweifel, selbst den unvernünftigen, unmöglich zu machen. Dies wird im päbstlichen Schreiben nicht ausdrücklich hinzugesetzt, weil der Zweck, zu dem es erlassen wurde, nur erforderte, die Gewißheit und Leichtigkeit, womit jeder vernünftige Mensch zur Ueberzeugung von der Wahrheit unserer Religion gelangen kann, hervorzuheben: doch geschieht dies mit Ausdrücken, welche jener Lehre der Theologen vollkommen entsprechen. Denn es heißt von den Beweisen für den göttlichen Ursprung des Christenthums, daß die Vernunft durch sie auf das einleuchtendste überführt werden muß (evinci debet). Was anders will dies sagen, als es bleibe dem Menschen, der jene Beweise erwäge, kein vernünftiger Zweifel übrig? oder auch er müsse sich, wenn er der Vernunft folgen wolle, überführen lassen? Von Beweisen, welche im eigentlichen Sinne evident sind, redend, wird man sich solcher Ausdrucksweise nicht bedienen, nicht sagen ratio evinci debet, sondern necessario evincitur, ad assensum constringitur. — Und um die Lehre der Theologen noch einmal durch die Erfahrung zu erhärten, so hat noch niemand, wie sehr er sonst der Sophisterei ergeben sein mochte, an einem mathematischen Lehrsatz, dessen Be-

1) Quam multa, quam mira, quam splendida praesto sunt argumenta, quibus humana ratio luculentissime evinci omnino debet, divinam esse Christi religionem, et omne dogmatum nostrorum principium radicem desuper ex coelorum Domino accepisse, ac propterea nihil fide nostra certius, nihil securius, nihil sanctius extare et quod firmioribus innitatur principiis....... Quae certe omnia tanto divinae sapientiae ac potentiae fulgore undique collucent, ut cujusque mens et cogitatio vel facile intelligat, christianam fidem Dei opus esse. Itaque humana ratio ex splendidissimis hisce aeque ac firmissimis argumentis clare aperteque cognoscens, Deum ejusdem fidei auctorem existere ulterius progredi nequit, sed quavis difficultate penitus abjecta atque remota omne eidem fidei obsequium praebeat oportet. Encycl. d. 9. Nov. 1846.

weis er zu verstehen fähig war, gezweifelt; aber viele haben die Beweise der Apologetik erwogen, und sich dennoch in ihrem Unglauben verhärtet. Denn, wie Hugo vom h. Viktor sagt, darin offenbart sich die Weisheit der göttlichen Vorsehung, daß Menschen, die eines guten Willens sind, hinlängliche Gründe haben zu glauben, und dennoch jenen, die nicht guten Willens sind, die Möglichkeit zu zweifeln nicht benommen wird [1]). Welche Möglichkeit zu zweifeln aber bleibt ihnen? etwa die, daß sie, von der Göttlichkeit der christlichen Religion überzeugt, dennoch ihre Wahrheit dahin gestellt sein lassen könnten? Das widerstreitet der vernünftigen Natur des Menschen, und aller Erfahrung. Dadurch also mißbrauchen sie ihre Freiheit, daß sie, der Vernunft kein Gehör gebend, die Beweise für jene Göttlichkeit d. h. für die Thatsache der Offenbarung nicht anerkennen. Wären aber diese Beweise nöthigend, so könnten sie ihnen nicht widerstehen, und die Freiheit hätte nirgend Platz.

VI.

Von der Gewißheit des Glaubens.

249. Es ist eine der bekanntesten Lehren des Christenthums, daß die Gewißheit des Glaubens jede andere und namentlich auch diejenige, welche wir durch das Denken der Vernunft erhalten können, übertreffe. Was wir bei Erklärung der Worte des Apostels (Hebr. 11.) den h. Chrysostomus sagen hörten, der Glaube mache uns gewisser von dem, was wir nicht sehen, als der Augenschein von dem, was wir sehen; (n. 110.) drücken auch die übrigen Väter in mannigfaltiger Weise aus. Aber auch die h. Schrift fordert, daß wir im Glauben unerschütterlich seien, und am Worte Gottes mehr als an allem, was wir sonst wissen oder erfahren können, fest halten. Dahin gehört die Ermahnung: „Wenn wir

1) Quia fideles semper habent locum, unde dubitare possunt, et infideles, unde credere valent, juste et fidelibus pro fide datur praemium et infidelibus pro infidelitate supplicium.

das Zeugniß der Menschen annehmen, so ist Gottes Zeugniß größer"; (1. Joh. 5, 9.) dahin die Betheuerung des Herrn: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen" (Matth. 24, 35.); dahin insbesondere der Ausruf des Apostels: „Und wenn ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündigt, als ich und die übrigen Apostel verkündigt haben, so sei er verflucht." (Gal. 1, 8.) — So einleuchtend es nun ist, daß das Wort Gottes als der Ausdruck der absoluten Wahrheit über alles, was sonst noch gewiß sein kann, erhaben ist; so scheint dennoch jener Lehre von der Gewißheit unsers Glaubens die Erfahrung entgegenzustehen. Denn auch bei dem besten Willen können wir es oft nicht verhindern, daß unwillkürliche Zweifel an geoffenbarten Wahrheiten in uns auftauchen, und wenn wir entschieden fürwahrhalten, so scheint uns doch diese Entschiedenheit nicht so stark zu sein, als jene, womit wir Wahrheiten, an denen gar kein Zweifel möglich ist, festhalten.

Antwortet man nun auf diese Schwierigkeit kurzweg mit jener Unterscheidung, welche die Theologen vom h. Thomas entlehnt haben, so ist man in Gefahr, die Lehre, welche zu vertheidigen ist, aufzugeben. Diese Unterscheidung nämlich lautet also: wenn man auf die Ursache der Gewißheit sehe, so sei der Glaube gewisser, als das natürliche Erkennen, weil er auf Gottes Weisheit und Wahrhaftigkeit ruhe; sehe man aber auf das Subject, den Menschen, der gewiß ist, so seien die Gegenstände des Glaubens weniger gewiß, weil sie über die Vernunft des Menschen erhaben seien [1]). — Versteht man nun diese Unterscheidung so, als wenn der Glaubensinhalt in sich (objectiv) gewisser, für uns aber, die wir glauben (subjectiv) weniger gewiß sei, so räumt

1) Cercitudo potest considerari dupliciter. Uno modo ex causa certitudinis, et sic dicitur esse certius illud, quod habet certiorem causam: et hoc modo fides est certior tribus praedictis (intellectu, scientia et sapientia): quia fides innititur veritati divinae, tria autem praedicta innituntur rationi humanae. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subjecti, et sic dicitur esse certius, quod plenius consequitur intellectus hominis: et per hunc modum, quia ea, quae sunt fidei, sunt supra intellectum hominis, non autem ea, quae subsunt tribus praedictis; ideo ex hac parte fides est minus certa. Summa p. 2. 2ae q. 4. a. 8.

man damit ein, was der zu vertheidigenden Lehre schnurstracks entgegenläuft. Denn diese Lehre ist ja nicht, daß die Gegenstände des Glaubens an sich und für andere, die sie vollkommner als wir erkennen, sondern daß sie für uns gewiß und gewisser als alles sind, was wir sonst erkennen [1]).

Um also jene Unterscheidung des h. Thomas nicht mißzuverstehen, müssen wir sie auf eine andere, deren er sich öfters bedient, zurückführen. Man kann in dem gewissen Erkennen zweierlei betrachten, die Klarheit, mit der wir erkennen, und die Festigkeit, mit der wir fürwahrhalten. Nach beiden pflegen wir den Grad der Gewißheit zu bestimmen, und daher sowohl zu sagen, daß wir gewisser sind, wann wir etwas deutlicher einsehen, als auch wann wir etwas mit größerer Entschiedenheit festhalten. In der Gewißheit also, die nur aus der Einsicht entspringt, kann das Festhalten an der Wahrheit nicht größer sein als die Einsicht, seine Ursache; in jener aber, die zugleich vom Willen abhängt, kann es je nach dem Motiv, das den Willen bewegt, gesteigert werden. Obschon also das bloß menschliche Erkennen mehr Gewißheit hat, insofern es mit größerer Klarheit verbunden ist, so ist doch die Gewißheit des christlichen Glaubens viel höher, insofern er mit größerer Entschlossenheit an der Wahrheit festhält. In der natürlichen Erkenntniß hat nämlich das Fürwahrhalten, sei es nothwendig oder frei, immer nur menschliche Einsicht und Erfahrung zu Grunde; der Wille des gläubigen Christen aber wird durch das Ansehen Gottes bewegt, und kann somit das Festhalten an der geoffenbarten Wahrheit über alles andere Fürwahrhalten steigern [2]).

---

1) Cf. Suarez. De Fide. Disp. 6. sect. 5. n. 12.

2) Certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum. Determinatur autem intellectus ad unum tripliciter. In intellectu enim principiorum causatur determinatio ex hoc, quod aliquid per lumen intellectus sufficienter inspici per ipsum potest. In scientia vero conclusionum causatur determinatio ex hoc, quod conclusio secundum actum rationis in principia per se visa resolvitur: in fide vero ex hoc, quod voluntas intellectui imperat. Sed quia voluntas hoc modo non determinat intellectum, ut faciat inspici, quae creduntur, sicut inspiciuntur principia per se nota, vel quae in ipsa resolvuntur, sed hoc modo, ut

Man sieht also, daß der h. Thomas durch die obige Unterscheidung nicht sagen wollte, die Glaubenswahrheiten seien zwar an sich, aber nicht für uns gewisser, sondern dieselben seien an sich so beschaffen, daß sie den Erkennenden in jener doppelten Beziehung, — durch größeres Licht und durch festeres Halten gewisser machen könnten, aber von der Schwäche unserer Erkenntnißkraft rühre es her, daß wir nur in einer Beziehung, nämlich durch stärkeres Halten an ihnen, gewisser werden. Eben dies drückt daher der h. Lehrer auch am Schlusse des Artikels, in welchem er die erstere Unterscheidung anwendet, aus [1].

250. Um diese Bestimmungen vollständiger aufzufassen, erinnere man sich, daß die Gewißheit zwei Stücke einschließt, erstlich die Entfernung jedes Zweifels, zweitens das Ergreifen und Festhalten der Wahrheit. Grade erhält die Gewißheit nur durch dies letztere: denn nur in ihm kann es ein mehr und minder geben, nicht in der Ausschließung des Zweifels. So lange nämlich nicht

---

intellectus firmiter adhaereat: ideo certitudo, quae est in scientia et intellectu, est in ipsa evidentia eorum, quae certa esse dicuntur, certitudo autem fidei est in firma adhaesione ad id, quod creditur. In his igitur, quae per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans, est ipsa veritas prima sive Deus, cui creditur, quae habet majorem firmitatem, quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana, secundum quam conclusiones in principia resolvuntur; et ideo fides habet majorem certitudinem, quantum ad firmitatem adhaesionis, quam sit certitudo scientiae vel intellectus: quamvis in scientia et intellectu sit major evidentia eorum, quibus assentitur.

Certitudo scientiae consistit in duobus, scilicet in evidentia et firmitate adhaesionis. Certitudo autem fidei consistit in uno tantum, scilicet in firmitate adhaesionis. Certitudo vero opinionis in neutro. Quamvis certitudo fidei, de qua loquimur, (i. e. divinae) quantum ad illud unum sit vehementior, quam certitudo scientiae, quantum ad illa duo.

In l. 3. Dist. 23. q. 2. a. 2. sol. 3. Cf. Quaest. disp. de verit. q. 10. a. 12. ad 6.

1) Perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei, quantum ad majorem manifestationem, non tamen, quantum ad certiorem adhaesionem .... Secundum autem quod scientia et sapientia et intellectus sunt virtutes intellectuales (non dona spiritus s.), innituntur naturali lumini rationis, quod deficit a certitudine et a verbo Dei, cui innititur fides. Summa. p. 2. 2ae q. 4. a. 8. ad 3.

jeder Zweifel völlig ausgeschlossen ist, sind wir nicht gewiß. Nichtsdestoweniger ist auch in dieser Hinsicht die Gewißheit größer, wenn der Zweifel nicht bloß durch ein vernunftgemäßes Wollen ausgeschlossen, sondern durch die Erkenntniß des Gegenstandes physisch unmöglich gemacht wird. Dies aber wird er, wenn die Erkenntniß jenen Grad der Klarheit erreicht, den wir Evidenz nennen. Daher ist es allerdings ein Vorzug des Wissens vor dem Glauben, nicht bloß den Zweifel, sondern auch die Möglichkeit zu zweifeln aufzuheben. — Indessen ist doch diese Ausschließung des Zweifels immer nur das Negative in der Gewißheit, die von ihm an beginnt; das Positive aber, worin sie immer fortschreiten kann, ist das Festhalten an der Wahrheit. Weil also der Glaube einen Beweggrund zu diesem hat, der den Beweggrund des natürlichen Erkennens ohne Verhältniß übersteigt; so ist auch seine Gewißheit trotz jenes Mangels, der in der Möglichkeit des Zweifels liegt, als viel vollkommner zu betrachten. Dazu kommt, daß eben dieser Mangel die freie Bestimmung zum Glauben möglich, und daher diesen zur Tugend macht. Endlich aber hat jener Mangel seinen Grund in der Erhabenheit des Gegenstandes. Nun ist es aber, wie der h. Bonaventura in Uebereinstimmung mit dem h. Thomas sagt, besser, das Erhabnere auch nur unvollkommen, als das Geringere vollkommen zu erkennen [1]).

---

1) Der h. Bonaventura unterscheidet zuerst gerade so wie der h. Thomas Est certitudo speculationis et est certitudo adhaesionis. Et prima quidem respicit intellectum, secunda vero respicit ipsum affectum. Si loquamur de certitudine adhaesionis, sic major est certitudo in ipsa fide, quam sit in habitu scientiae, pro eo quod vera fides magis facit adhaerere ipsum credentem veritati creditae, quam aliqua scientia alicui rei scitae. Videmus enim veros fideles nec per argumenta, nec per tormenta nec per blandimenta inclinari posse, ut veritatem, quam credunt, saltem oretenus negent . . . . . Si autem loquamur de certitudine speculationis, quae quidem respicit ipsum intellectum et nudam veritatem; sic concedi potest, quod major est certitudo in aliqua scientia, quam in fide; pro eo quod aliquis potest aliquid per scientiam ita certitudinaliter nosse, quod nullo modo potest de ea dubitare, nec aliquo modo discredere, nec in corde suo ullo modo contradicere, sicut patet in cognitione dignitatum (ἀξιωμάτων) et primorum principiorum.

Sodann antwortet er auf den Einwurf, eine Erkenntniß sei um so werthvoller, je gewisser sie sei: Dicendum, quod illud non habet veritatem. Nam

Es darf nicht übersehen werden, daß diese Erklärung der Gewißheit des Glaubens mit der Lehre des göttlichen Wortes in vollstem Einklang ist. In diesem wird das Festhalten an der geoffenbarten Wahrheit, das jeder Versuchung trotzt, als eine Tugend gepriesen und gefordert, als Beweggrund desselben aber stets die Ehrfurcht vor Gott, dem Wahrhaftigen, angegeben. So wird also vorausgesetzt, daß diese Gewißheit vom Willen, und von der Erkenntniß nur insofern abhange, als sie dem Willen vorleuchtet, um ihm die Vernünftigkeit und Heiligkeit jenes Festhaltens vorzustellen.

251. Aber wie ist jene Forderung, die in den Worten der h. Schrift eingeschlossen ist, und von den hh. Vätern oft ausgesprochen wird, zu verstehen, die Forderung, daß wir bereit sein müssen, eher jegliches andere Erkennen, auch das gewisseste, als den Glauben zu verläugnen? An der Wahrheit dessen, was uns evident ist, können wir ja gar nicht zweifeln. Wenn, antworten wir, von Erkenntnissen, die, obgleich evident, doch nur bedingtermaßen gewiß sind, die Rede ist, so kann jene Forderung, auch wörtlich verstanden, keiner Schwierigkeit unterliegen. Denn das Urtheil, wodurch wir den Gegenstand solcher Erkenntniß für wirklich erklären, stützt sich auf Gesetze, die Ausnahmen zulassen. Träte also der Fall ein, daß demselben eine geoffenbarte Wahrheit widerspräche, so könnten und müssen wir annehmen, daß eine solche Ausnahme statt gefunden habe. Solcher Art sind aber die meisten Erfahrungskenntnisse, und von diesen pflegen die hh. Väter insbesondere zu reden. Wir sollen, sagen sie, dem Worte Gottes mehr, als unsern Augen, und mehr als dem Zeugnisse der

---

sicut dicit Philosophus (Metaph. l. 2. t. 16): Major est certitudo mathemathicae scientiae, quam divinae, attamen nobilior est divina quam mathematica: hoc autem est propter defectum ex parte intelligentis. Quia sicut dicit Philosophus (Ibi. t. 1.), sicut se habet oculus noctuae ad lucem, ita intellectus noster ad manifestissima naturae. Unde illa, quae sunt certissima in se, cognoscit aliquando dubie, et tamen illa cognitio minus certa magis est nobilis et perfecta, quoniam est de re nobiliori. Melius est enim vel modicum quid de Deo scire, quam caelestium vel terrestrium notitiam habere. — In l. 3. Dist. 23. a. 1. q. 4. Cf. S. Thom. S. p. 1. q. 1. a. 5. ad 1. Cont. Gent. l. 1. c. 5. n. 3.

Menschen glauben. Wenn aber dasselbe von der Vernunft und zwar auch von jenen Erkenntnissen derselben gesagt wird, die unbedingt gewiß sind, so haben wir zwar schon betrachtet, daß zwischen ihnen und den Glaubenswahrheiten kein Widerspruch möglich ist; aber aus eben dem Vergleich, dessen wir uns dort bedienten, läßt sich unschwer erkennen, daß deßhalb jene Aufforderung, an den Glaubenslehren fester, als an allen andern Erkenntnissen zu halten, in Bezug auf sie nicht bedeutungslos wird. Die Evidenz bewirkt, daß wir an solchen Wahrheiten ganz und gar nicht zweifeln können; aber dies hindert nicht, daß wir andere Wahrheiten, auch nicht evidente, mit größerer Festigkeit fürwahrhalten. So begehren wir Speise und Trank mit Nothwendigkeit, und lieben unsere Eltern und Geschwister aus einem unwillkürlichen Drange der Natur. Dennoch können und sollen wir nach der Tugend mehr, als nach Speise und Trank verlangen, und Gott mehr, als Eltern und Geschwister lieben. Es kann also auch das Fürwahrhalten, zu dem wir uns mit Freiheit bestimmen, fester sein, als das Nothwendige, zu dem wir durch die Evidenz des Gegenstandes bestimmt werden. Und lehrt uns dies nicht die Erfahrung, die traurige sowohl als die herzerhebende? Gar viele Schwärmer hangen ihren Meinungen mit größerer Entschiedenheit, als Lehrsätzen der Wissenschaft, die ihnen evident sind, an; und was in diesen die Leidenschaft, das bringt in den wahren Gläubigen die Ehrfurcht und Liebe zu Gott hervor. Mit Verachtung aller Lockungen und aller Drohungen, trotz Elend, Marter und Tod halten sie am Worte Gottes fest. — Wie wir also Gott mehr lieben müssen, als unsere Angehörigen, obgleich die wohlgeordnete Liebe zu diesen mit der Liebe Gottes nie in Widerstreit gerathen kann, so müssen wir auch die geoffenbarten Lehren mit mehr Entschlossenheit, als alle unsere natürlichen Erkenntnisse fürwahrhalten, obwohl auch hier, wofern nur diese Erkenntnisse wahrhaft gewiß sind, kein Widerspruch stattfinden kann.

252. Man pflegt ferner zu bemerken [1]), daß jenes Gebot, Gott über alles zu lieben, nicht etwa vorschreibt, was nicht von uns abhängt, nämlich mit größerer Innigkeit der Empfindung

1) Lugo. Disp. 5. sect. 1. n. 15.

Gott, als irgend ein Geschöpf zu lieben, sondern den aufrichtigen und ernsten Willen zu haben, Gottes wegen, wo immer es erforderlich sein mag, jedem Geschöpfe zu entsagen. Ebenso muß auch die Pflicht, was Gott geoffenbart hat, über alles fürwahrzuhalten, erklärt werden. Was die Geschöpfe Liebenswürdiges haben, können wir schauen und erfahren, und die Zuneigung zu ihnen entspringt aus mächtigen Trieben der Natur. Gottes Liebenswürdigkeit aber erscheint uns theils im Dämmerlicht eines mühsamen Denkens, theils im Dunkel des Glaubens, und das Streben nach ihm, zu dem es in unserer besseren Natur eine Anlage giebt, wird durch die Macht eben jener Triebe gelähmt. Nun ist es wahr, daß Gott einigen Seelen seine Schönheit in wunderbarem Lichte enthüllt und mit heiligem Feuer ihr ganzes Gemüth durchströmt; und dann übertrifft die Liebe Gottes auch an Stärke der Empfindung jede Neigung zu den Geschöpfen: aber gewöhnlich wird uns in diesem Leben die Gabe des Glaubens ohne das Licht der Beschauung zu Theil, und die Gnade bessert und stärkt den Willen, ohne auf das Gefühl einen so starken Einfluß zu üben. — Wie mit der Liebe, so verhält es sich mit dem Erkennen und Fürwahrhalten. Was unser Wahrnehmen und Denken in der uns natürlichen Weise vollständig erfaßt, das durchschauen wir auch in vollem Lichte, und diese Helle der Einsicht macht die Ueberzeugung um so lebhafter und stärker, als die Gegenstände uns weniger fern liegen: aber was wir durch den Glauben an die göttliche Offenbarung erkennen, das bleibt in Dunkel gehüllt, und wir sind von Natur aus um so weniger geneigt, dasselbe fürwahrzuhalten, als es selbst dem angestrengten Denken nur in unvollkommner Weise erreichbar ist. Der Zug der Gnade bringt uns demselben näher, ihr Licht läßt uns die Billigkeit und Pflicht zu glauben erkennen, und ihre geheimnißvolle Kraft stärkt den Willen, alle Hindernisse zu überwinden, und am Worte Gottes über alles festzuhalten: allein jener Glaube, der auch durch die Lebhaftigkeit der Ueberzeugung und das Feuer der Empfindung alles natürliche Fürwahrhalten übertrifft, ist immer eine außerordentliche und darum seltene Gabe des h. Geistes.

253. Noch eine andere Schwierigkeit jedoch ist hier zu erwägen. Nur in sofern und nur in dem Maaße können wir die

christlichen Lehren fürwahrhalten, als wir überzeugt sind, daß Gott, der Wahrhaftige, sie geoffenbart hat. Läßt sich nun aber wohl sagen, daß wir diese beiden Wahrheiten, die Wahrhaftigkeit Gottes und die Thatsache der Offenbarung, hinlänglich erkennen, um von ihnen mehr, als von jeglicher andern Wahrheit überzeugt zu sein? Wenn nicht, so kann auch unser Glaube an die einzelnen Lehren an Festigkeit unser übriges Fürwahrhalten nicht übertreffen.

Jene beiden Wahrheiten, entgegnen wir, können, wie sogleich näher erörtert werden wird, als Voraussetzungen des Glaubens, sie können aber auch als seine Prinzipien betrachtet werden. Insofern sie Prinzipien und als solche im Glaubensacte selbst wie die Prämissen in einem Schlusse enthalten sind, ist es wahr, daß von der Festigkeit, womit wir sie fürwahrhalten, die Festigkeit des Glaubens selbst abhängig ist. Soll also diese größer sein, als jede Ueberzeugung, welche aus unserm natürlichen Erkennen entspringt; so muß sich dies auch von dem Fürwahrhalten der Prinzipien behaupten lassen. Und so ist es. Freilich wenn die Gewißheit, womit der Glaube sich auf die Wahrhaftigkeit Gottes und die Thatsache der Offenbarung stützt, nur aus der Erkenntniß und obendrein aus der natürlichen Erkenntniß entstände, dann wendete man mit Recht ein, daß sie unmöglich größer sein könne, als jene, womit wir von andern Wahrheiten überzeugt sind. Aber sie entspringt zugleich aus übernatürlichem Lichte und dem, ebenfalls durch die Gnade bewegten und gestärkten, Willen. Durch ihn bestimmen wir uns, sowohl die einzelnen Lehren des Glaubens als auch und vorher den Beweggrund des Glaubens über alles andere fürwahrzuhalten. Wir müssen freilich erkennen, daß Gott wahrhaftig ist und daß er geredet hat, aber je mehr Ehrfurcht und Liebe wir zu ihm haben, desto mehr werden wir entschieden sein, eher an allem andern, als an seinem Worte zu zweifeln.

Viertes Hauptstück.

Vom Einfluß des Wissens auf den Glauben.

Unter dem Wissen, nach dessen Einfluß auf den Glauben wir fragen, ist hier das menschlich natürliche Erkennen, das dem göttlich übernatürlichen Glauben vorhergeht, also dasjenige zu verstehen, von dem in dieser Untersuchung bisher die Rede war. Daß dieses Wissen irgendwie für die Entstehung des Glaubens wirksam und selbst nothwendig ist, haben wir im ersten Hauptstück aus der Offenbarung und der Natur der Sache nachgewiesen. Nun ist die Frage, ob diese seine Wirksamkeit sich darauf beschränke, daß es uns zugleich mit der zuvorkommenden Gnade auf den Glauben vorbereite, oder ob es überdies in dem Glauben selbst als ein mitwirkendes Element enthalten sei. Die eine wie die andere dieser Annahmen lassen verschiedene Auffassungen, und daher auch verschiedene Erklärungen des Glaubens zu; wir müssen die bedeutenderen näher betrachten.

I.

Ob das Fürwahrhalten des Beweggrundes im Glaubensacte auf bloß natürlicher Erkenntniß ruhe.

254. Wenn man, von andern theologischen Lehren absehend, den Glaubensact als ein Fürwahrhalten auf Gottes Ansehen betrachtet, und dann den Inhalt des Wissens, das ihm vorhergeht, in's Auge faßt; so kann man leicht verleitet werden, die aufgestellte Frage zu bejahen. Möge der Glaubensact immerhin keine eigentliche Schlußfolgerung einschließen, — (denn darüber streiten die Theologen;) — so muß doch in ihm die Erkenntniß des Zeugnisses, auf Grund dessen er fürwahrhält, ebensowohl enthalten sein, als in jedem Schlusse die Erkenntniß dessen, woraus er gefolgert wird. Was ist nun aber der Inhalt des Erkennens, das

die apologetischen Beweise vermitteln, wenn nicht eben jener Beweggrund des Glaubens, das göttliche Zeugniß, sein Dasein und seine Untrüglichkeit? Können wir also durch Nachdenken zum Wissen dieses Zeugnisses gelangen; so sieht man nicht, wie es nicht eben dieses Wissen sei, das im Glaubensacte uns zum Fürwahrhalten des Geoffenbarten bewege.

Aber wenn man die übernatürliche Beschaffenheit des Glaubens erwägt, so muß man vielmehr gerade in dem, was so eben von ihm gesagt wurde, den Grund finden, weßhalb es sich nothwendigerweise anders verhalte. Das Fürwahrhalten des Beweggrundes, die Ueberzeugung, daß Gott geredet hat, und sein Wort untrüglich ist, muß im Glaubensacte selbst als ein Bestandtheil enthalten sein. Nun kann zwar ein und derselbe Act insofern natürlich und übernatürlich sein, als in ihm eine Kraft thätig ist, welche der Natur angehört, durch die Gnade jedoch zu einem höheren Wirken erhoben ist, aber nicht in der Weise, daß der Act zum Theil natürlich und zum Theil übernatürlich wäre. Ist also der Glaubensact übernatürlich, so kann das Fürwahrhalten des Beweggrundes nicht natürlich sein. — Dazu kommt, daß jenes Fürwahrhalten des Beweggrundes nicht was immer für ein Element des Glaubensactes, sondern gerade dasjenige ist, durch welches dieser wie durch sein Prinzip Bestand hat. Denn wie das göttliche Zeugniß das Prinzip des Glaubens im objectiven Sinne ist, so ist die Erkenntniß und das Fürwahrhalten dieses Zeugnisses das Prinzip des Glaubens im subjectiven Sinne. Das Fürwahrhalten des Beweggrundes, weßhalb wir glauben, auf die natürliche Erkenntniß zurückführen, wäre also dasselbe, wie die innerste Ursache des Glaubens für eine natürliche Thätigkeit unserer Seele erklären. — Zudem verhält sich, wie oben bemerkt wurde, das Fürwahrhalten des göttlichen Zeugnisses zum Fürwahrhalten des Geoffenbarten, wie die Erkenntniß der Prinzipien zu dem Erkennen dessen, was aus ihnen gefolgert wird. Nun kann aber eine Erkenntniß, die aus einer andern entspringt, weder der Gewißheit noch ihrer sonstigen Beschaffenheit nach unmöglich einer höheren Ordnung als diese angehören. Bleibt also das im Glaubensacte eingeschlossene Fürwahrhalten des göttlichen Zeugnisses innerhalb der natürlichen Ordnung; so kann sich auch das Fürwahrhalten

des Geoffenbarten, d. i. der Glaube in seiner eigentlichsten Bedeutung, über dieselbe nicht erheben. —

255. Es müßte demnach sehr befremden, wenn die Meinung, von der wir reden, von Theologen, welche die Uebernatürlichkeit des Glaubens anerkannten, vertreten worden wäre. In der That begegnet man zwar bei einem oder dem andern Scholastiker gewissen Aeußerungen, welche dieselbe mehr oder weniger begünstigen; aber ich glaube nicht, daß man auch nur einen namhaft machen kann, der sie ausdrücklich gelehrt und vertheidigt hätte. Und dies ist in unsern Tagen, wo nicht Hermes allein sich ihr zugewendet hat, bemerkenswerth.

Der Beweggrund des Glaubens schließt die beiden Wahrheiten ein: „Gott hat geredet", und „Gottes Wort ist untrüglich." Die späteren Scholastiker also, welche in dieser Untersuchung ausführlicher zu sein pflegen, stellen über jede insbesondere die Frage auf, auf welcher Art von Erkenntniß ihr Fürwahrhalten im Glauben ruhe [1]). Suarez, welcher die verschiedenen Ansichten der Theologen überall mit großer Sorgfalt anführt, kennt nur den einzigen Wilhelm von Auxerre, der gelehrt habe, daß der Glaube an Gottes Wort sich auf die natürliche Erkenntniß Gottes stütze. Doch bemerkt er, daß man mit einer Beschränkung diese Meinung auch Cajetan zuschreiben könne. Derselbe nämlich lehre [2]), daß jene, welche Gott und seine Wahrhaftigkeit durch das Licht der Vernunft mit Klarheit und Gewißheit erkennen, keiner andern Erkenntniß bedürfen, um seinem Worte glauben zu können. Und eine Begünstigung dieser Ansicht finde sich selbst in der Lehre des h. Thomas, daß für denselben Menschen dieselben Wahrheiten nicht zugleich Gegenstand des Wissens und des Glaubens sein können. Denn wenn dem so sei, meint Suarez, so müßte in jenen, worin die natürliche Erkenntniß Gottes gebildet ist, der Glaube sich auf diese stützen. Für sie nämlich könne nach jener Ansicht Gottes Wahrhaftigkeit nicht mehr Gegenstand des Glaubens sein.

Aber schon Lugo entgegnet, daß es etwas anderes ist, Gott

1) Suarez. Disp. 3. sect. 6. et 12. Lugo Disp. 1. sect. 6. et 7.
2) In Hebr. c. 11.

und seine Wahrhaftigkeit nicht durch den Glauben erkennen, und etwas anderes, sie durch das bloße Licht der Vernunft erkennen. Aus jener Ansicht des h. Thomas, der viele Theologen beitreten, folge also nur, daß diejenigen, in welchen die natürliche Erkenntniß Gottes bis zum vollen Wissen gesteigert ist, Gottes Dasein und Wahrhaftigkeit nicht im eigentlichen Sinne glauben, d. h. auf fremdes Zeugniß hin fürwahrhalten, aber keineswegs, daß nicht auch in ihnen jene natürliche Erkenntniß durch das Licht der Gnade zur übernatürlichen erhöht werden könne und müsse, damit sie dem Glauben an Gottes Wort zu Grunde liegen könne. Und, wie wir später sehen werden, ist dieses nicht bloß von solchen, die es zu einem Wissen Gottes gebracht haben, sondern von allen Gläubigen zu behaupten. Suarez geht bei Beurtheilung der Ansichten anderer Theologen von der ihm eigenthümlichen Annahme aus, daß auch der Beweggrund des Glaubens, damit er in übernatürlicher Weise erkannt werde, im eigentlichen und strengen Sinne geglaubt werden müsse. — Selbst Wilhelm von Auxerre scheint er mir ohne hinlänglichen Grund als Vertreter der Meinung, die er mit Recht bestreitet, anzuführen. Derselbe lehrt zwar, daß die natürliche Erkenntniß Gottes dem Glauben nothwendig vorausgehe, in wiefern sie aber Ursache des Glaubens, ob dieser auf sie gestützt sei, darüber spricht er sich nicht näher aus [1]).

Was aber Cajetan betrifft, so ist hier vielmehr eine andere Stelle, auf die jedoch Suarez ebenfalls verweist, zu betrachten. Die Gläubigen, sagt dort Cajetan, unterscheiden sich von den Ungläubigen nicht sowohl dadurch, daß sie die Wahrhaftigkeit Gottes, als dadurch, daß sie die Thatsache der Offenbarung fürwahrhalten. Denn daß Gottes Wort untrüglich sei, werde auch von den Ungläubigen nicht bezweifelt. Aber dies sei den Gläubigen eigenthümlich, die Wirklichkeit der Offenbarung anzuerkennen, und in Folge dessen sich dem Worte Gottes, als der höchsten Norm alles

---

1) Antequam aliquis credat Deum esse vera fide, oportet prius credat vel intelligat ductu naturalis rationis Deum esse. A praedictis enim verbis Apostoli (ad Hebr. c. 11.) sumsit Augustinus illud, quod dicit, quod quaedam non possunt credi, nisi prius intelligantur.

L. 3. tr. 3. c. 2. q. 1.

Glaubens zu unterwerfen. Wenn er nun daraus folgert, der letzte Grund unsers Glaubens sei zwar die höchste Wahrheit, aber die sich offenbarende, und darin bestehe die Wirkung der Gnade des Glaubens, daß wir durch sie Gott, als dem, welcher Zeugniß ablegt, anhangen [1]): so heißt das im Zusammenhange mit dem Obigen so viel, als Gott sei nicht insofern er wahrhaftig ist, sondern insofern er Wahrheiten offenbart, der Beweggrund und formale Gegenstand unsers Glaubens. Diese Ansicht ist nicht zu billigen; denn die Wahrhaftigkeit Gottes ist ohne Zweifel ebenso wohl und in gewissem Sinne noch mehr als die Thatsache der Offenbarung wahrer Beweggrund zu glauben: aber die Meinung, von der Suarez redet, kann man deßhalb Cajetan nicht zuschreiben. Er würde, wenn er sich über unsere Frage näher erklärte, jener seiner Ansicht zufolge sagen, die Erkenntniß der Wahrhaftigkeit Gottes könne zwar eine natürliche sein, aber sie sei auch nur eine Vorbedingung des Glaubens; seine eigentliche Ursache sei das Fürwahrhalten der Offenbarung, das aus der Gnade entspringe. — Und um so mehr müssen wir ihn also verstehen, als er bald nachher sehr bestimmt erklärt, der Glaube sei so beschaffen, daß er weder aus irgend einem natürlichen Erkennen, noch aus einem natürlichen Begehren hervorgehen könne [2]).

256. Allein nun berichtet Suarez, von der Erkenntniß der Offenbarung handelnd [3]), daß man einigen Theologen, insbesondere dem Duns Scotus und Gabriel Biel die Meinung zuschreibe, jene Erkenntniß müsse nothwendig durch Nachdenken über menschliches Zeugniß erworben werden, und nur auf diesem menschlichen Glauben an die Thatsache der Offenbarung könne sich der göttliche an ihren Inhalt gründen. Wäre dem also, so fänden

---

1) In hac adhaesione ad primam veritatem ut revelatricem stat resolutio ultima creditorum .... Facit ergo habitus fidei infusae hominem inhaerere Deo ut testificanti tanquam in ratione omnium credendorum.
In Summam S. Th. p. 2. 2ae. q. 1. a. 1.

2) Actus fidei ex nulla naturali cognitione, ex nullo naturali appetitu natus est sequi, sed ex appetitu beatitudinis aeternae et ex adhaesione ad Deum supernaturaliter revelantem et conservantem Ecclesiam suam. Ibid. q. 6. a. 1.

3) Disp. 3. sect. 12. n. 2.

wir bei diesen Theologen allerdings die Ansicht, welche oben als irrig erwiesen wurde. Indeß Suarez selbst bemerkt, daß Scotus und Biel zwar jenen erworbenen Glauben dem durch die Gnade verliehenen vorausgehen lassen, aber deßhalb diesen nicht auf jenen gründen. Sie sagen nur, daß der Glaube an die göttliche Offenbarung aus jener natürlichen Erkenntniß und dem Lichte der Gnade zugleich entspringe [1]; und obschon Suarez, wie wir später sehen werden, seiner Theorie gemäß auch dies mißbilligen mußte, so ist es doch der Hauptsache nach eben jene Ansicht, die später vom Cardinal Lugo ausgebildet und von andern ausgezeichneten Theologen mit Beifall aufgenommen wurde.

Die Meinung also, daß jenes Fürwahrhalten der Offenbarung und ihrer Untrüglichkeit, im Glaubensacte auf bloß natürlicher Erkenntniß ruhe, findet sich bei den alten Theologen nicht. Es wird aber nicht überflüßig sein, zu bemerken, daß diese Theologen, auch wenn sie einer solchen Ansicht ergeben gewesen wären, dennoch nicht desselben Irrthums, in dem Hermes befangen war, angeklagt werden könnten. Denn Hermes behauptet nicht bloß, daß die Prinzipien des Glaubens durch die bloße Vernunft erkannt werden, sondern auch, daß diese Erkenntniß zum Glauben, insofern er Erkenntnißglaube, d. h. ein Fürwahrhalten der göttlichen Lehre ist, n ö t h i g e n, und deshalb in diesem von Freiheit des Willens und Nothwendigkeit der Gnade nicht die Rede sein könne. Die Theologen aber, von denen oben die Rede war, halten mit allen übrigen als Lehre der Kirche fest, daß der Glaube frei, und daß er übernatürlich ist. Nur dies also könnte man ihnen vorwerfen, daß sie von der Erkenntniß der Prinzipien des Glaubens gelehrt, was, wenn nicht mit der Freiheit, so doch mit der Uebernatürlichkeit desselben unvereinbar ist.

II.

Ob der letzte Grund des Glaubens im Lichte der Gnade unmittelbar erkannt werde.

257. Dem Bisherigen zufolge kann die Erkenntniß, auf welche sich der Glaube an die geoffenbarten Wahrheiten stützt,

1) In l. III. Dist. 23. Siehe unten n. 284.

keine rein natürliche sein. Wir müssen zu derselben durch das Licht der Gnade befähigt werden. Aber damit ist die hier verborgene Schwierigkeit nicht gelöst. Es ist dem christlichen Glauben nicht bloß als übernatürlicher Tugend eigen, aus der Gnade seinen Ursprung, sondern es ist ihm auch als theologischer oder göttlicher Tugend eigen, Gott selbst zu seinem letzten Beweggrund zu haben [1]). Beweggrund des Fürwahrhaltens überhaupt ist die Wahrheit des Erkannten. Wird diese Wahrheit aus der Sache selbst erkannt, so ist auch die Sache selbst der letzte Beweggrund des Fürwahrhaltens; wird sie aber aus einem andern erkannt, so ist nicht sie, sondern dieses Andere der letzte Beweggrund. Wenden wir nun dies auf den christlichen Glauben an, so halten wir in demselben alle einzelnen Lehrpunkte für wahr, weil Gott sie geoffenbart hat. Soll also diese göttliche Offenbarung der letzte Beweggrund des Glaubens sein, so muß sie ihrer selbst wegen fürwahrgehalten werden. Und dies ist es, was die Theologen insgemein und mit großer Bestimmtheit lehren [2]). Aber daraus entspringt nun auch die Schwierigkeit, welche in dieser Untersuchung zu überwinden ist.

Damit die göttliche Offenbarung letzter Beweggrund unsers Glaubens sei, müssen wir dem Gesagten zufolge ihr Dasein und ihre Untrüglichkeit aus ihr selbst erkennen. Da scheint man nun mit Recht zu sagen, auf dem Wege des natürlichen Denkens sei dies schlechterdings unmöglich. Denn wenn man auch zugäbe, daß die Untrüglichkeit der göttlichen Offenbarung zu den Wahrheiten gehöre, die durch sich selbst einleuchten; so könne doch das Dasein derselben unserer Vernunft nur durch die apologetischen Beweise gewiß werden. Diese aber müssen immer von Thatsachen

---

1) Daher sagt der h. Thomas: Si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima. Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinae fides innititur tanquam medio. S. p. 22ae. q. 1. a. 1.

2) So sagt Cajetan a. a. O. Divina revelatio, qua cetera creduntur, est credita seipsa. Ebenso Capreolus, dessen Worte wir sogleich mittheilen werden. Ferner Greg. Val. Tom. 3. Disp. 1. q. 1. p. 1. ass. 2. Suarez. Disp. 3. sect. 12. Vasquez. In p. 1. Disp. 3. c. 3. Gotti. Q. 1. dub. 1. §. 2.

der Erfahrung und menschlichem Zeugnisse ausgehen. Damit also das göttliche Zeugniß letzter Grund des Glaubens sei, müsse man annehmen, daß die durch Nachdenken erworbene Erkenntniß desselben nur eine Vorbedingung zum Glauben sei, in diesem selbst aber das göttliche Zeugniß einzig durch das Licht der Gnade erfaßt werde. — Dieser Ansicht war unter andern Capreolus. Nachdem er gesagt hat, daß wir alle Glaubenssätze deßhalb fürwahrhalten, weil sie geoffenbart sind, fügt er bei, dieser Satz aber: „Gott hat die christlichen Geheimnisse geoffenbart," — werde nicht wegen eines andern, sondern seiner selbst wegen für wahr gehalten. Zwar gehe diesem Fürwahrhalten nothwendig die Verkündigung der Offenbarung vorher; aber es habe darum seinen eigentlichen Grund nicht in dieser Verkündigung und unserm Denken über sie, sondern in dem Lichte der Gnade, das Gott spende. Es entspringe also das Fürwahrhalten jenes ersten Glaubenssatzes: „Was das christliche Bekenntniß enthält, ist von Gott geoffenbart" — nicht aus irgend einem andern Fürwahrhalten, so daß es in diesem seine wirkende und hauptsächliche Ursache hätte, sondern aus Gott, der uns zu demselben durch die Gnade bewege [1]).

258. Ausführlicher trägt dieselbe Ansicht Melchior Canus vor. Er stellt zuerst drei Sätze, an denen nicht gezweifelt werden könne, fest. Der erste ist, daß, eine außerordentliche Fügung Gottes ausgenommen, dem Glauben menschlicher Unterricht und zwar ein solcher vorhergehen müsse, der nicht bloß den Inhalt der Offenbarung verkünde, sondern auch durch Beweisgründe zur Anerkennung derselben bewege. Der andere, daß jedoch kein solcher Unterricht genüge, wofern Gott nicht durch ein beson-

1) Cum ulterius quaeritur, quomodo assentio huic: Deus revelavit hoc etc.; dicitur, quod fides assentit illi propter seipsam et non propter aliam propositionem, ex cujus assensu causetur assensus istius: Deus revelavit hoc. etc. Hoc est enim primum credibile: Deus vel veritas prima revelavit, quidquid continetur in s. Scriptura et in doctrina Ecclesiae. Nec assensus hujus propositionis effective principaliter causatur ex alio assensu praecedente, sed ex Deo interius movente intellectum per habitum fidei ad hunc assensum. Verumtamen ad hunc primum assensum fidei praerequiritur praesentatio sensus complexi per locutionem internam vel externam. In l. 3. Dist. 24 (in resp. ad argum.).

deres, durchaus übernatürliches Gnadenlicht zum Glauben antreibe. Der dritte endlich, daß nur das Ansehen des sich uns offenbarenden Gottes der letzte objective Grund unsers Glaubens ist. Nun aber fügt er hinzu, daß jedoch dieses Ansehen uns nur Beweggrund zu glauben sei, insofern Gott durch das Licht der Gnade uns bewege es anzuerkennen. „Ich glaube," sagt er, „daß Gott dreieinig ist, weil Gott es geoffenbart hat, und ich glaube, daß er es geoffenbart hat, weil ich dazu durch einen innern Antrieb bewogen werde [1])". — Zur Erläuterung fügt er sodann einen Vergleich des Glaubens mit dem natürlichen Wissen bei. Damit wir zu diesem gelangen, müssen wir zuvor die Prinzipien, aus denen es sich entwickelt, als wahr erkannt haben. Ein Lehrer der Mathematik also bemüht sich, die Grundsätze seiner Wissenschaft der Einsicht des Schülers nahe zu legen, indem er ihren Inhalt nicht bloß auseinandersetzt, sondern auch durch Beispiele und Gleichnisse veranschaulicht. Aber alle seine Bemühung würde vergeblich sein, wenn der Schüler nicht in seiner Vernunft ein entsprechendes Vermögen hätte, die Wahrheit jener Grundsätze einzusehen. Dieses Vermögen sei die eigentliche Ursache der Ueberzeugung, die im Schüler entstehe, der Unterricht des Lehrers aber nur eine Bedingung. So nun verhalte es sich auch mit dem Glauben. — Demnächst wäre die Ansicht Melchior's in unserer Ausdrucksweise folgende: die höchsten Prinzipien des Glaubens sind das Ansehen und die Offenbarung Gottes, und folglich die Wahrheit dieser Prinzipien der objective Grund, weßhalb wir die christlichen Lehren fürwahrhalten. Sie können es aber für uns nur dadurch sein, daß wir zuvor sie er-

1) His tribus certis stabilibusque sententiis illa etiam conjuncta est, ultimam fidei nostrae resolutionem fieri in causam efficientem, hoc est in Deum moventem ad credendum. Verbi gratia, huic articulo: Deus est trinus — et huic: Ecclesia non potest errare — et ceteris universis doctrinae christianae principiis assentio per infusam fidem, non quia Joannes dixit aut quivis alius homo, sed quod Deus revelavit: huic autem: Deus revelavit — immediate credo a Deo motus per instinctum specialem. Itaque ex parte objecti ratio formalis movens est divina veritas revelans; sed illa tamen non sufficit ad movendum, nisi adsit causa interior, h. e. Deus etiam movens per gratuitum specialemque concursum. De loc. theol. l. 2. c. 8. ad 4.

kennen und fürwahrhalten, also in uns zum subjectiven Grund des Glaubens werden. Weil also dies von dem Wissen, das die apologetischen Beweise erzeugen, nur als von einer Bedingung, vom Lichte der Gnade aber als von der eigentlichen Ursache abhängt; so haben wir auch in diesem Gnadenlichte den letzten Grund unsers Glaubens zu suchen [1]).

259. Gegen diese Ansicht bemerkt man gewöhnlich, daß in ihr der Beweggrund (das objective Prinzip) mit der wirkenden Ursache des Glaubens in uns (dem subjectiven Prinzip) verwechselt werde, nicht als wenn Canus diese Prinzipe nicht unterscheide; er sagt vielmehr ausdrücklich: Als die höchste sich uns offenbarende Wahrheit ist Gott der letzte objective Grund des Glaubens; er ist aber zugleich die letzte Ursache desselben, weil er uns durch das Licht der Gnade zur Anerkennung dieses Grundes bewegt. Aber er übersieht, daß die Frage, wie Gott der letzte Beweggrund unsers Glaubens sein könne, dadurch noch nicht gelöst wird, daß Gott auch die letzte Ursache unsers Glaubens ist. Wenn Jemand als Grund, weßhalb er die christlichen Geheimnisse glaube, angiebt, weil sie von Gott geoffenbart seien, und wir nun weiter fragen: „Und warum glaubst du, daß Gott der Untrügliche sie geoffenbart habe?" — so darf er auf diese Frage nicht antworten: „Weil Gott mir die Gnade giebt;" — denn das hieße nur so viel als: „Weil ich von Gott dazu befähigt bin:" sondern er muß einen Grund angeben, aus dem er, sei es durch das Licht der Gnade, sei es durch das Licht der

1) In assensum principiorum Geometriae vel Arithmeticae multa veniunt quasi praeambula et antecedentia, ut cognitio sensitiva, explicatio et suasio praeceptoris, qui eadem principia non utcumque proponit, sed explicat etiam vel per exempla sensibus manifesta vel per effecta notissima. At ratio assentiendi formalis non est quicquam illorum, sed sunt illa quasi determinationes et veluti conditiones, sine quibus ejusmodi principia a discipulo non intelligerentur. Ratio autem formalis lumen naturale est inexistens, quo videlicet evidens ille assensus efficitur, ut et lumen hoc exterius ratio formalis est, quae colores efficit evidentes. In hunc ergo modum proponere credenda, suadere, miracula facere determinant quidem intellectum, ut credat, sicut conditiones, sine quibus vix unquam intellectus determinatur. At ratio formalis assentiendi lumen fidei est, quod Deus infundit credenti. De loc. theol. l. 2. c. 8. ad 4.

Vernunft die Offenbarung und ihre Untrüglichkeit erkennt. — Wenn der Mathematiker, um beim Beispiel, dessen Canus sich bedient, zu bleiben, als Grund, weßhalb er einen Lehrsatz behauptet, die Prinzipien angiebt; so muß er auf die fernere Frage, weßhalb er diese fürwahrhalte, antworten, weil er ihre Wahrheit ohne Beweis aus ihnen selbst erkenne, und nur insofern könnte er statt dessen sagen: „Weil ich Vernunft habe“ — als jene Wahrheit jedem, der Vernunft hat, einleuchtet. Ebenso könnte also auch der Gläubige als Grund, weßhalb er an die Offenbarung glaube, nur dann das Licht der Gnade angeben, wenn dieses bewirkte, daß er die Wahrheit jenes Satzes: „Gott der Untrügliche hat die christliche Religion geoffenbart“ — aus ihm selbst erkennte.

Aber Canus sagte auch nicht bloß, daß wir die Offenbarung fürwahrhalten, weil Gott uns die Gnade dazu verleihe, sondern daß wir sie durch einen besondern Antrieb der Gnade unmittelbar fürwahrhalten. Schon Duns Scotus führt als eine der Weisen, wie man den Glauben erkläre, an: Gott bewirke, daß die Vernunft, nicht aus einem Beweggrunde, den sie erkenne, sondern aus bloßem Antrieb, den ihr die Gnade gebe, den geoffenbarten Wahrheiten beistimme. Was also in dieser Ansicht vom Glauben an die einzelnen Lehren angenommen wird, das behauptet Canus vom Fürwahrhalten des göttlichen Zeugnisses, als des allgemeinen Grundes, weßhalb wir die einzelnen Wahrheiten glauben. Indeß Scotus selbst pflichtet jener Meinung nicht bei, und Suarez [2]) entwickelt den Grund, welchen er derselben entgegenstellt. Der Glaube ist ein Vernunftact. Nun streitet es aber mit dem Wesen der Vernunft, irgend etwas ohne Erkenntniß eines Beweggrundes aus bloßem Triebe fürwahrzuhalten. Was wir nicht aus ihm selbst erkennen, das müssen wir, um es fürwahrzuhalten, aus einem andern erkennen, gehöre nun dieses Andere ihm in irgend einer Weise, wie z. B. die Wirkung der Ursache an, oder stehe es mit ihm nur, wie das Zeugniß, welches von ihm abgelegt wird, in äußerer Verbindung. — Man sieht, daß gegen diese Erklärung des Glaubens aus übernatürlichem,

1) In l. 3. Dist. 23. a. 2.

2) Disp. 3. sect. 3. n. 2.

aber blindem Antrieb alles Anwendung findet, was wir bei verschiedener Gelegenheit, sei es gegen den sogenannten Vernunftglauben Jakobi's, sei es gegen das nothwendige Halten ohne Einsicht, von dem Hermes redet, gesagt haben. Insbesondere aber müssen wir hier den letzten Grund, weßhalb eine solche Erkenntniß- oder Glaubensweise unmöglich ist, in Erinnerung bringen. Der Mensch, so lehrt mit dem h. Thomas die Scholastik, ist der vernünftigen Gewißheit fähig, weil er in Folge des Selbstbewußtseins im Stande ist, sein Erkennen zum Gegenstand seiner Betrachtung zu machen, und einzusehen, daß es in der Natur der Erkenntnißkraft liegt, dem Gegenstande gleichförmig, also wahr zu sein. Eben hierin haben wir nun aber auch den Grund gefunden, weßhalb in dem selbstbewußten Menschen ein Fürwahrhalten ohne Einsicht, d. i. ohne Erkenntniß eines Beweggrundes schlechterdings unmöglich ist. Denn da er sein Fürwahrhalten betrachten kann, so muß er ja, wenn er keinen Erkenntnißgrund, sondern nur einen Trieb als Ursache desselben findet, im Zweifel verharren [1]). Wenn also die Gnade uns durch solche Triebe zum Glauben bewegte, so würde die Vernunft unter ihrem Einflusse in einer Weise thätig sein, welche nicht nur über die ihr natürliche Thätigkeit nicht erhaben, sondern vielmehr des dem vernünftigen Erkennen eigenen Vorzugs beraubt wäre.

260. Aber ist es denn nicht allgemeine Lehre, auch der hh. Väter, daß es in uns manche Ueberzeugungen gebe, deren Gründe wir nicht einsehen, und die wir, ohne diese Gründe zu suchen, durch die Betrachtung befestigen, daß sie aus der Vernunft entspringen, und folglich, weil die Vernunft nicht Unvernunft sein kann, auf Wahrheit beruhen müssen. — Solche Ueberzeugungen, erwiedern wir, entstehen in uns meistens durch den Unterricht, und sind also in diesem ihren Ursprung nicht ohne Grund, sondern stützen sich zunächst auf das Vertrauen, das wir zu den uns Belehrenden haben. Sie werden erhalten und mögen mitunter auch entstehen dadurch, daß wir zu denselben hingeneigt sind: aber diese Hinneigung ist nicht ohne alle Einsicht, sondern nur ohne klare, bestimmte und bewußte. Nun können wir zwar solche

1) Vergl. Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 330.

Ueberzeugungen auch ohne diese bessere Einsicht zu erwerben durch die oben erwähnte Betrachtung befestigen; aber wir können es nur, weil wir durch Einsicht gewiß sind, erstlich, daß die Hinneigung zum Fürwahrhalten solcher Urtheile nicht aus Gewohnheit, Willkür oder andern zufälligen Ursachen, sondern aus der vernünftigen Natur des Menschen entspringt, und zweitens, daß diese Natur nicht zum Fürwahrhalten des Falschen antreiben kann. Immer also bleibt wahr, daß der letzte Grund der vernünftigen Gewißheit Einsicht in die Wahrheit ist. Haben wir einmal durch diese einen sichern Anfang gefunden, dann mögen wir immer auch aus Trieben oder Neigungen der vernünftigen Natur von dem, was wir sonst nicht hinlänglich erkennen, gewiß werden können. — Dies nun ließe sich auch vom Glauben sagen. Die Gewißheit vorausgesetzt, daß unsere Religion von Gott gegründet, und daß es der h. Geist ist, der in uns den Glauben wirkt; möchten wir immer auch aus dem bloßen Antrieb, eine Lehre fürwahrzuhalten, wofern derselbe in allen Gläubigen sich kund gäbe, auf die Wahrheit jener Lehre schließen dürfen. Aber der letzte Grund, an die Göttlichkeit unserer Religion selbst zu glauben, ist ebensowenig in einem Triebe der Gnade ohne Einsicht zu suchen, als die Gewißheit der vernünftigen Erkenntniß auf derlei natürliche Triebe zurückgeführt werden darf. Soll uns also die Gnade von der göttlichen Offenbarung unmittelbar gewiß machen; so kann sie nicht in einem bloßen Antrieb bestehen, sondern muß ein eigentliches göttliches Zeugniß, eine andere innere Offenbarung sein, die uns die äußere als eine ächte verkündigt. Aber gegen diese willkürliche Annahme Calvins und anderer Sektirer haben wir schon geredet, und bemerken nur noch mit Suarez, daß die Meinung Melchiors Canus auch deßhalb sich nicht empfiehlt, weil sie zu diesem Irrthum leicht verleiten könnte. —

III.

Ob der Glaube aus dem durch die Gnade bewegten Willen hinreichend erklärt werde.

261. In doppelter Weise hat man es versucht, den Glauben ohne übernatürliche Erkenntniß seines Beweggrundes aus dem

frommen Willen (pius affectus) zu erklären. In der ersten wird die natürliche Erkenntniß des göttlichen Zeugnisses als eine bloße Bedingung des Glaubens an seinen Inhalt betrachtet. Sie nämlich vorausgesetzt, soll die Vernunft nicht durch irgend einen von ihr erkannten Beweggrund, sondern einzig und allein durch den Einfluß des Willens bestimmt werden, die geoffenbarte Lehre fürwahrzuhalten. Nachdem, sagt man, das Dasein und die Untrüglichkeit der Offenbarung hinlänglich erkannt sind, entschließt sich der Mensch mit freiem, aber von der Gnade bewegten Willen, ihren Inhalt fürwahrzuhalten, so jedoch, daß seine Vernunft diesem ohne Rücksicht auf irgend eine Erkenntniß einfachhin beistimmt [1]).

Aber diese Erklärungsweise ist mit dem Wesen des Glaubens, wie wir dies aus der Offenbarung selbst erkennen, unvereinbar. Die Offenbarung fordert nicht bloß, daß wir ihren Inhalt fürwahrhalten, sondern auch daß wir ihn deßhalb fürwahrhalten, weil Gott ihn geoffenbart hat. Sie will also eine Beistimmung der Vernunft, die Gottes Zeugniß zum Beweggrunde hat. Könnten wir ja gar nicht einmal sagen, daß wir Gott glauben, wenn wir zum Fürwahrhalten seiner Lehre nicht durch sein Ansehen bewegt würden. — Mit Recht bemerkt aber ferner Lugo, daß diese Weise den Glauben zu erklären, ein Fürwahrhalten annimmt, das rein unmöglich ist. Es liegt in der Natur der Vernunft, daß sie nur aus einem von ihr erkannten Grund fürwahrhalten kann. Wenn die Erkenntniß des Grundes nicht so vollständig ist, daß sie zur Beistimmung nöthigt; so kann zwar der Wille dem Schwanken der Vernunft ein Ende machen, sie zum Bejahen oder Läugnen bestimmend; er kann selbst, wenn die Gründe für das eine oder andere unzulänglich sind, durch Willkür eine Entscheidung hervorbringen: aber die Vernunft bestimmen, daß sie eine Sache ohne Rücksicht auf irgend einen Grund fürwahrhalte, das vermag er nicht (n. 215.). Wir können in keiner Weise dahin gebracht werden, nicht bloß mit dem Munde, sondern mit innerer Beistimmung zu urtheilen, daß z. B. Gott

1) Diese Erklärungsweise wird von Lugo (Disp. 1. sect. 3.) namentlich seinem Zeitgenossen Koninch (Disp. 9. n. 72.) zugeschrieben.

dreieinig ist, — wenn wir nicht entweder in einem solchen Urtheile selbst Gründe für seine Wahrheit finden, oder diese uns durch irgend ein Zeugniß verbürgt wird.

262. Daher ist es allgemeine Lehre der Theologen, daß in jedem Glaubensact zugleich mit dem Geoffenbarten oder vielmehr (nicht zwar der Zeit, aber dem Grunde nach) vor diesem der Beweggrund des Glaubens fürwahrgehalten wird; durch das Fürwahrhalten der Offenbarung und ihrer Untrüglichkeit wird die Vernunft bewegt, dem Inhalt beizustimmen. Mit Recht hebt einer der ältesten Ausleger des h. Thomas hervor, daß dies in einer bei diesem und allen ältern Scholastikern öfters wiederkehrenden Lehre enthalten ist [1]). Wir haben bereits jene Unterscheidung des credere Deum, credere Deo, credere in Deum angegeben. Es lehrt also der h. Thomas, daß hiermit nicht etwa drei verschiedene Acte, sondern drei verschiedene Beziehungen, die jeder Glaubensact zu Gott hat, bezeichnet werden [2]). Denn weil der Glaube eine freiwillige Beistimmung der Vernunft ist, so muß erstlich die Vernunft einen Gegenstand haben, den sie durch diese Beistimmung fürwahrhält, und insofern ist jeder Glaubensact ein credere Deum; alles nämlich, was geoffenbart ist, hat auf Gott Beziehung. Es muß aber ferner die Vernunft aus einem erkannten Grunde beistimmen oder fürwahrhalten, und insoweit ist jeder Glaubensact auch ein credere Deo, weil wir des göttlichen Ansehens wegen glauben. Endlich aber muß der Wille, der die Vernunft zum Fürwahrhalten bestimmt, durch irgend ein Gut bewogen werden, und deßhalb ist in jedem Glaubensact auch das credere in Deum enthalten. Denn jenes Gut ist Gott selbst, der uns als Lohn des Glaubens seinen Besitz verheißt [3]). Wenn also derselbe Act, durch den wir die geoffenbarte Lehre fürwahrhalten, ein Anerkennen des göttlichen Zeugnisses ist, so muß dieses auch als Gegenstand des Glaubensactes bezeichnet werden.

---

1) Capreolus. In l. 3. Dist. 24. q. unica.

2) Per ista tria non designantur diversi actus fidei, sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei objectum.

Summa. p. 2. 2ae. q. 2. a. 2.

3) S. Thom. ibid. cf. In l. 3. Dist. 23. q. 2. a. 2. sol. 2. Quaest disp. de verit. q. 14. a. 7. ad 7.

Und daß dieses in der Natur der Sache liegt, erklärt der h. Lehrer noch deutlicher, indem er das Verhältniß des göttlichen Zeugnisses zu den geoffenbarten Wahrheiten mit dem Verhältnisse des Lichtes zu den Farben vergleicht. Wie die Farbe nur dadurch sichtbar, — Gegenstand des Gesichtes — ist, daß sie beleuchtet wird, so ist auch eine Wahrheit nur dadurch glaubwürdig — Gegenstand des christlichen Glaubens — daß sie von Gott bezeugt wird. Wie wir also zur Wahrnehmung des Lichtes und der Farbe durch einen und denselben Sinn befähigt sind, und die Wahrnehmung beider nur ein Act ist; so müssen wir auch durch dieselbe übernatürliche Fähigkeit (habitus infusus) zum Fürwahrhalten der Glaubenslehren und zur Anerkennung des göttlichen Zeugnisses ausgerüstet sein, und dies gedoppelte Fürwahrhalten kann nur ein Act, eine Thätigkeit jener Fähigkeit sein [1]). Mit Recht sagt daher Capreolus, diese Stelle des h. Thomas erwägend, daß wir durch den Glauben zuvörderst den Satz: Gott hat (z. B.) seine Dreieinigkeit geoffenbart, und dann erst diesen: Gott ist dreieinig fürwahrhalten; wie auch der Gesichtssinn zuerst das Licht, und dann die Farbe — mit einem und demselben Blicke jedoch — wahrnimmt [2]).

Nicht anders Cajetan. Die Wahrheit, daß Gott sich im Christenthum uns geoffenbart, ist nicht bloß wie andere Lehrpunkte, z. B. die Auferstehung des Fleisches ein Gegenstand des Glaubens; sie ist aber auch nicht bloß der Grund, weßhalb wir die übrigen Lehren des Christenthums glauben, sondern sie ist beides zugleich, das, weßhalb wir glauben, und etwas, was wir glauben [3]). — Und wie schon erklärt wurde (n. 122.) wird deßhalb

---

1) Cum fides non assentiat alicui nisi propter veritatem primam credibilem, non habet, quod sit actu credibile, nisi ex veritate prima, sicut color est visibilis ex luce, et ideo veritas prima est formale in objecto fidei, et a qua est tota ratio objecti.

In l. 3. Dist. 24. q. 1. a. 1. sol. 1.

2) Per fidem primo et directe assentio huic: Deus revelavit, quod Deus est trinus et unus, sicut visus primo fertur in lucem; et secundario assentio huic: Deus est trinus et unus, sicut visus secundario fertur in colorem, unico tamen eteodem actu. In l. 3. Dist. 24. a. 3. (in resp. ad argum.).

3) Sicut in transcendentibus unitas est una et bonitas est bona: sic divina revelatio est, quo et quod creditur, ita quod, sicut unitas est una seipa et ibi est status, ita divina revelatio, qua cetera creduntur,

das göttliche Zeugniß formaler Gegenstand des Glaubens genannt: es heißt Gegenstand des Glaubens, weil auch es im Glaubensact fürwahrgehalten wird, und es heißt formaler Gegenstand, weil alles andere, was wir glauben, seinetwegen fürwahrgehalten wird.

263. Die Meinung also, daß die Vernunft durch den frommen Willen bestimmt werde, ohne Berücksichtigung eines Grundes, das Geoffenbarte fürwahrzuhalten, ist gänzlich unhaltbar. Eine andere Weise, die Eigenthümlichkeit des christlichen Glaubens in seiner Verschiedenheit von dem natürlichen aus dem Einfluß des Willens zu erklären, ist folgende. Das göttliche Zeugniß ist zwar an sich der absolut höchste Beweggrund des Fürwahrhaltens; aber weil wir es durch unser Nachdenken über die Beweisgründe nur unvollkommen erkennen, so hat es die ihm inwohnende Macht nicht sofort auch für uns. Der natürliche Glaube also, das heißt ein Fürwahrhalten der geoffenbarten Lehren, das sich nur auf diese Erkenntniß stützte, würde jener unbedingten, über alle andere erhabenen Gewißheit, die dem christlichen Glauben eigen ist, entbehren: er würde überdies nicht in Gottes Wort selbst seinen letzten Grund haben. Denn die Ueberzeugung, daß Gott geredet hat, welche wir durch unser Nachdenken erwerben, stützt sich immer auf Thatsachen der Erfahrung und Geschichte, also auf menschliches Zeugniß. Aber nun genügt doch die so erworbene Erkenntniß dazu, daß wir mit heller Einsicht urtheilen, es sei vernünftig, Gott wohlgefällig und pflichtgemäß, zu glauben. Demzufolge bestimmt uns der fromme Wille, dem Worte Gottes uns nicht bloß, insoweit jene Beweisgründe nöthigen, sondern ohne Rückhalt und mit aller Entschiedenheit hinzugeben. Der Wille aber wird zu diesem Entschlusse durch die Ehrfurcht und Liebe zu Gott bewegt. Was also den theologischen Glauben über den menschlichen erhebt, jene Hingabe an Gott und jene alle natürliche Gewißheit übersteigende Entschiedenheit; das hat er, insofern Gott selbst und nichts Menschliches sein Beweggrund ist [1]. — In die-

---

est credita seipsa et non per aliam revelationem. Unus enim et idem actus credit Deum et Deo. In p. 2. 2ae. q. 1. a. 1. ad dub. 4.

1) Denzinger. Bd. 2. S. 496 ff.

ser Erklärung des Glaubens wird also nicht gefordert, daß die Vernunft durch die bloße Einwirkung des Willens ohne Rücksicht auf den von ihr erkannten Beweggrund zum Fürwahrhalten des Geoffenbarten bestimmt werde: vielmehr erklärt man als zuläßlich, daß dieselben Glaubensgründe, auf welche das dem Willen vorleuchtende Urtheil sich stützt, auch als Beweggründe in den Glaubensact selbst aufgenommen werden. Eben von hieraus nun beginnen wir die Beurtheilung dieser Ansicht. Es scheint uns nämlich, daß man derselben gemäß nicht nur gestatten, sondern, um nicht in die oben widerlegte Meinung zurückzufallen, fordern müsse, daß die Erkenntniß der Offenbarung, die wir durch Nachdenken erhalten, auch im Glaubensacte selbst als Element enthalten sei. Sobald wir erkannt haben, daß an der Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung kein vernünftiger Zweifel möglich ist; können wir uns zwar entschließen, aus Ehrfurcht gegen Gott ihren Inhalt über alles fürwahrzuhalten: aber wenngleich durch diesen frommen Entschluß des Willens die Beistimmung der Vernunft entschiedener und fester ist, als jene sein würde, welche ohne Einfluß des Willens das Nachdenken hervorbrächte; so wird jedoch dadurch die Weise, in welcher die Vernunft thätig ist, nicht geändert, und das Gesetz, an das sie ihrer Natur nach gebunden ist, nicht aufgehoben. Diesem Gesetze zufolge kann sie den geoffenbarten Lehren nicht gläubig beistimmen, wenn sie nicht durch die Erkenntniß des göttlichen Zeugnisses bewegt wird. Insofern also die Ansicht, von welcher wir reden, keine andere dem christlichen Glauben eigenthümliche Erkenntniß des göttlichen Zeugnisses angiebt, sondern, was jenen Glauben über den bloß menschlichen erhebt, in dem von der Gnade bewegten Willen sucht; muß sie annehmen, daß die Erkenntniß der Offenbarung, die durch das Denken über die geschichtlichen Thatsachen gewonnen wird, geeignet sei, ein Element des Glaubensactes selber zu bilden. — Nun ist aber zu bemerken, daß nicht jegliche, sondern nur eine solche Erkenntniß des göttlichen Zeugnisses genügt, in Folge derer dieses Zeugniß seiner selbst wegen fürwahrgehalten wird. Denn so wie, damit der Glaube übernatürlich sei, nicht bloß der Wille von der Gnade bewegt, sondern auch die Vernunft von der Gnade erleuchtet sein muß: also ist auch, damit der Glaube ein theologischer (göttli-

cher) sei, nicht genug, daß der Wille Gottes wegen, aus Ehrfurcht und Liebe zu ihm, sich zu glauben entschließe, sondern es muß auch die Vernunft im Glaubensact selbst Gott zum letzten Beweggrunde haben. Entweder also muß man zeigen, daß dieses mit jener Weise, das göttliche Zeugniß zu erkennen, vereinbar sei, oder man muß nachweisen, wie die Vernunft im Glaubensact zu einer andern Erkenntnißweise erhoben werde. Die Ansicht aber, von der wir reden, leistet weder das eine noch das andere, und darum scheint sie uns die Schwierigkeit, um die es sich handelt, ungelöst zu lassen.

IV.

Ob im Glauben nur das Ansehen Gottes seiner selbst wegen, die Thatsache der Offenbarung aber auf menschliches Zeugniß hin fürwahrgehalten werde.

264. Wir haben gesehen, daß im Glaubensacte selbst das Fürwahrhalten des Beweggrundes, und zwar als Ursache des Fürwahrhaltens der einzelnen Glaubenslehren eingeschlossen ist. Nun hat man, — besonders in der scotistischen Schule, — versucht, das Ansehen, welches Gott dem absolut Wahrhaftigen gebührt, ausschließlich als Beweggrund, die Thatsache der Offenbarung aber als bloße Bedingung des Glaubens zu fassen. Ließe sich diese Ansicht halten, so möchte man glauben, daß die Schwierigkeit, mit deren Lösung wir uns beschäftigen, ohne weiters gehoben sei. Denn daß Gott, wenn er redet, untrüglich ist, scheint zu den Wahrheiten zu gehören, die von selbst einleuchten. Wäre also die Erkenntniß, daß Gott geredet hat, nur Bedingung, nicht Ursache des Glaubens an sein Wort; so hätte dieser Glaube seinen letzten Grund in einer Erkenntniß Gottes, die durch sich selbst gewiß ist.

Wir müssen, um diese Ansicht zu beurtheilen, von dem Unterschied zwischen Bedingung und Ursache ausgehen. Bedin-

gung heißt, was zwar nothwendig ist, damit ein Ding entstehe, aber auf die Entstehung selbst keinen andern Einfluß übt; Ursache aber, was diesen Einfluß und zwar, wenn es sich um die wirkende Ursache handelt, durch eine hervorbringende Thätigkeit übt. So ist das Hinzutreten zum Feuer Bedingung, daß wir erwärmt werden, Ursache aber der Erwärmung ist das Feuer. Ebenso kann, um durch ein anderes Beispiel unserm Gegenstande näher zu kommen, nichts begehrt werden, was nicht erkannt wird; aber das Erkennen ist darum nicht Ursache, sondern nur Bedingung des Begehrens: Denn nicht das Erkennen, sondern das Erkannte bewegt den Willen. Läßt sich nun dasselbe vom Fürwahrhalten der Offenbarung als Thatsache in Betreff des Glaubens an ihrn Inhalt sagen? Bleiben wir bei dem Vergleiche mit dem Willen. Die Erkenntniß ist nur Bedingung des Wollens: aber sehr oft ist ein Wollen die Ursache eines andern Wollens, so oft wir nämlich eine Sache nicht ihrer selbst, sondern einer andern wegen wollen, und darum ist auch in dem Wollen der Mittel stets das Wollen des Zweckes eingeschlossen. Dies nun gilt auch vom Fürwahrhalten: das Fürwahrhalten eines Grundsatzes ist nicht bloße Bedingung, sondern eigentliche Ursache, weßhalb wir fürwahrhalten, was aus ihm gefolgert wird, und daher ist auch in dem Fürwahrhalten der Folgerungen das Fürwahrhalten des Grundsatzes, aus dem sie fließen, wie das Wollen des Zweckes im Wollen der Mittel enthalten. Nun verhält sich aber die göttliche Offenbarung zu den einzelnen Glaubenslehren, wie ein Grundsatz zu seinen Folgerungen; denn die Wahrheit der einzelnen Lehren wird dem Glaubenden dadurch gewiß, daß sie von Gott geoffenbart sind.

265. Wird uns durch das Gesagte von neuem bestätigt, daß im Glaubensacte, mit dem wir die geoffenbarten Lehren fürwahrhalten, stets das Fürwahrhalten der Offenbarung eingeschlossen ist; so folgt daraus auch, was wir jetzt suchen, daß nämlich nicht bloß das Ansehen Gottes, des Wahrhaftigen, sondern auch die Thatsache der Offenbarung wahrer Grund und nicht bloß Bedingung des Glaubens ist. Es liegt in der Natur unseres fortschreitenden Denkens, daß wir, um eine Wahrheit aus einer andern zu erkennen, außer dem Grundsatz (Vor-

dersatz) stets eines vermittelnden Urtheils (Mittelsatzes) bedürfen, um zum Schlusse zu kommen, möge auch bald das eine, bald das andere dieser Urtheile nicht ausgedrückt und selbst vom Denkenden nicht bemerkt werden. So also läßt sich auch die Wahrheit einer Glaubenslehre weder daraus, daß Gott wahrhaftig, noch daraus, daß er sie geoffenbart, sondern nur aus beiden zugleich erkennen. Zwar möchte Jemand auf die Frage, weßhalb er z. B. die Menschwerdung des ewigen Wortes glaube, bald nur antworten: „weil Gott sie geoffenbart hat;" bald: „weil Gott wahrhaftig ist:" aber diese Antwort wäre doch nur insofern befriedigend, weil man, was sie nicht ausdrückt, von selbst hinzudenkt, den einen jener Sätze durch den andern ergänzend.

Oder wird man vielleicht entgegnen, es sei nichts weniger als ausgemacht, daß es im Glaubensact jenes fortschreitende Denken (discursus) gebe, vielmehr werde eben dies von vielen und großen Theologen bestritten? Aber diese Theologen stellen nur in Zweifel, ob die Vernunft im Glaubensact den Beweggrund (objectum formale) und den Gegenstand (objectum materiale) durch unterschiedene Urtheile bejahe. Denn sie sind der Ansicht, auch dadurch sei der übernatürliche Glaube von dem natürlichen Denken verschieden, daß er vielmehr mit einem Acte zugleich den Grund, weßhalb wir glauben, und das, was wir glauben, fürwahrhalte, wie z. B. der Wille mit einem Acte Gott und Gottes wegen den Nächsten liebt. Wie aber dieses gewiß nicht hindert, daß in jenem einen Acte das Eine wegen des Andern fürwahrgehalten wird; so hindert es auch nicht, daß dies Andere, der Beweggrund, nicht die Wahrhaftigkeit Gottes allein, sondern auch das Zeugniß Gottes einschließe. Weßhalb sich denn auch hierfür eben jene Theologen, welche die erklärte Einfachheit des Glaubensactes vertheidigen, sehr entschieden aussprechen, und die Meinung, welche die Thatsache der Offenbarung nicht als Beweggrund anerkennt, bekämpfen [1]). Wir aber haben oben von den nothwendigen Bestandtheilen des Vernunftschlusses nicht geredet, um darauf zu dringen, daß sie im Glaubensacte als drei unterschie-

---

1) Suar. Disp. 3. sect. 2. et sect. 12. n. 5. 6. Ysamb. Disp. 10 art. 9.

dene Urtheile enthalten seien, sondern um den ursachlichen Einfluß des Fürwahrhaltens der Offenbarung auf den Glauben an das Geoffenbarte zu verdeutlichen. —

Mit Recht heben aber jene Theologen hervor, daß auch in der h. Schrift selbst die Thatsache der Offenbarung als eigentlicher Grund und nicht bloß als Bedingung dargestellt wird. Heißt in ihr ja glauben ebenso viel, als Gottes Zeugniß in sich haben (1. Joh. 5, 10), Gottes Wort aufnehmen (1. Thess. 2, 13.), und fordert ja Christus der Herr Glauben, weil er und Gott durch ihn Zeugniß ablege (Joh. 8, 18.).

266. Nun ließe sich aber auch noch in Frage stellen, ob die Schwierigkeit, welche uns beschäftigt, durch die Annahme, daß die Wahrhaftigkeit Gottes allein Beweggrund und die Offenbarung nur Bedingung des Glaubens sei, wirklich gehoben werde. Wenn man, damit etwas letzter Grund des Glaubens sei, fordert, daß es aus sich selbst erkannt werde, wie jene Urtheile, die keines Beweises, sondern nur einer Erörterung der Begriffe, aus denen sie gebildet sind, bedürfen: so möchte auch das Ansehen Gottes nicht als letzter Grund des Glaubens gelten können. Oder müssen wir nicht, um zu urtheilen, daß Gottes Wort untrüglich sei, erkannt haben, einerseits daß es stets mit der sittlichen Vollkommenheit streitet, wissentlich Unwahres zu bezeugen, und andrerseits daß Gott jegliche sittliche Vollkommenheit, und überdies eine unbeschränkte Weisheit besitzt? Wenn es aber, damit etwas letztes Motiv des Glaubens sei, genügt, in ihm selber die Gründe zu finden, weßhalb wir es fürwahrhalten; so kann die Offenbarung als Thatsache ebensowohl als Gottes Wahrhaftigkeit letzter Glaubensgrund sein. Denn wie wir in Gott selbst die Ursache finden, weßhalb sein Wort untrüglich ist: so finden wir auch in der Offenbarung als Thatsache, was uns ihres göttlichen Ursprungs gewiß macht. Die Offenbarung als Thatsache ist nämlich nicht bloß die innere Rede Gottes zu seinen Abgesandten, sondern zugleich die äußere Verkündigung derselben, sei es die unmittelbare durch Christus und die Apostel, sei es die durch die Predigt der Kirche vermittelte. Wenn wir aber diese äußere Offenbarung mit allen Umständen und Ereignissen, die ihren Anfang und ihre Fortdauer begleiten, betrachten; so erweist sie jene innere Offenbarung oder

was dasselbe ist, ihre Göttlichkeit, und so kann man mit Wahrheit sagen, daß die Offenbarung sich selbst offenbart.

Hiermit haben wir nun bereits die, wie uns scheint, einzig richtige Lösung der schwierigen Frage angedeutet: ehe wir sie jedoch weiter entwickeln, müssen wir noch eine Ansicht, die in den letzten Jahrhunderten von den Theologen viel besprochen worden ist, näher kennen lernen.

V.

Ob der Beweggrund des Glaubens im eigentlichen Sinne geglaubt werde.

267. Weil der Glaube fürwahrhält, was Gott und weil er es geoffenbart hat; so muß im Glaubensacte das Fürwahrhalten des göttlichen Zeugnisses als seine innerste und nächste Ursache eingeschlossen sein. Hieraus folgerten wir im ersten Abschnitte mit allen Theologen, daß jenes Fürwahrhalten ebenso wenig als der Glaube selbst aus einer natürlichen Erkenntniß der Offenbarung hervorgehen kann. Nun schließt aber Suarez weiter, es müsse also auch selbst ebenso wohl als das Fürwahrhalten des Geoffenbarten eigentlicher (förmlicher) Glaube sein, d. h. auf dem Zeugnisse Gottes ruhen [1]). Seine Gründe sind folgende: Das Fürwahrhalten der Offenbarung entspringt, wie alle lehren, aus übernatürlicher Erkenntniß; nun giebt es aber, — gewöhnlich wenigstens — vor dem Glauben keine andere übernatürliche Erkenntniß; so muß also auch das Fürwahrhalten der Offenbarung wahrer Glaube sein. Und weßhalb kann man vor dem Glauben keine andere übernatürliche Erkenntniß annehmen? Weil die andern Weisen des übernatürlichen Erkennens, namentlich die Gaben des h. Geistes, einer höhern Stufe angehören, der Glaube aber der Anfang des Heils und der Eingang in das Reich Gottes ist. Die übernatürliche Erkenntniß, durch welche in uns das Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarung besteht, muß also durch jene Gnade

1) Disp. 3. sect. 6. et 12.

verliehen werden, die wir das Licht des Glaubens nennen. — Und das läßt sich auch noch in anderer Weise aus der Natur der Sache folgern. Wie derselbe Sinn befähigt, die Farben und das Licht, durch welche diese sichtbar sind, wahrzunehmen, und wie die Vernunft nicht nur Vermögen sein muß, die Folgerungen, sondern auch die Grundsätze, in deren Licht diese erkennbar sind, zu erkennen: so muß auch die Gabe der Gnade, die uns zum Glauben ausrüstet, der habitus fidei, ebensowohl in Stand setzen, das göttliche Zeugniß als die einzelnen geoffenbarten Lehren, zu denen es sich wie das Licht zu den Farben und wie die Prinzipien zu den Folgerungen verhält, fürwahrzuhalten. Wenn aber dies Fürwahrhalten aus dem Lichte des Glaubens entspringt, ein Act des habitus fidei ist; so muß es auch selbst Glaube, also ein Fürwahrhalten auf das Zeugniß Gottes sein.

Indeß wie ist dies möglich? Wenn wir, daß Gott wahrhaftig ist, und daß er zu uns geredet hat, wiederum auf sein Zeugniß hin annehmen sollen; so müssen wir ja eine Offenbarung der Offenbarung annehmen, und um diese glauben zu können, wiederum eine andere fordern, und so in's Unendliche. Auf diese Schwierigkeit antwortet Suarez zunächst wie die älteren Theologen, auf die er auch verweist, die Offenbarung werde nicht einer andern Offenbarung, sondern ihrer selbst wegen geglaubt; um aber festhalten zu können, daß dies ein förmlicher Glaube sei, erklärt er sich folgendermaßen. Es giebt eine doppelte Weise zu bezeugen und zu offenbaren. Entweder nämlich spricht der Zeuge mit ausdrücklichen Worten aus, daß sich die Sache so oder so verhalte, oder er legt dies einschließlich durch sein Reden oder Thun an den Tag. In beiden Weisen kann man sagen, daß Gott sowohl seine Wahrhaftigkeit als die Thatsache der Offenbarung bezeugt: in der ersten, weil in der Schrift oftmals versichert wird, daß Gott durch ihre Verfasser zu uns rede, und daß er als der Wahrhaftige unbedingten Glauben verdiene; in der zweiten, weil er, wie jedweder Zeuge, nicht nur das, was er redet, bezeugt, sondern auch offenbart, daß er redet, und indem er fordert, seinem Worte zu glauben, eben dadurch auch betheuert, daß er wahrhaftig sei. In dieser Weise also ist die Offenbarung

zugleich eine Offenbarung ihrer selbst, und kann ebensowohl als ihr Inhalt auf das Zeugniß Gottes hin geglaubt werden [1]).

268. Aber weßhalb verweist uns Suarez, um den Beweggrund des Glaubens selbst wieder glauben zu können, nicht vielmehr auf jenes Zeugniß, das Gott von der Offenbarung und seiner Wahrhaftigkeit in ausdrücklichen Worten ablegt? Nämlich, weil wir, um der Schrift glauben zu können, schon gewiß sein müssen, daß sie nichts anderes als das untrügliche Wort Gottes enthält. Ganz wohl: aber müssen wir denn nicht auch, um jenes in der Offenbarung einschließlich enthaltene Zeugniß von ihr selbst glauben zu können, gewiß sein, daß diese Offenbarung eine göttliche und als solche untrüglich ist? So würde also der Glaube, der doch eine Bethätigung und zwar eine den Menschen erhebende und adelnde Bethätigung der Vernunft, ein rationabile obsequium sein muß, keinen Grund haben, sondern sich in einem logischen Kreise bewegen. — Ferner mag jeder, welcher redet, eben dadurch auch offenbaren, daß er rede; aber dies glaubt man ihm nicht, weil er es bezeugt, sondern entweder hören wir ihn reden, und dann wissen wir es, oder andere berichten uns seine Rede, und dann glauben wir es diesen, nicht ihm. Endlich betheuert zwar derjenige, welcher unbedingte Hingebung an sein Wort erheischt, daß er wahrhaftig sei: aber wie kann ich dies auf seine Betheuerung hin annehmen, wenn ich eben diese seine Wahrhaftigkeit nicht schon kenne? Um sich gegen solche Einreden zu schützen, sagt Suarez, daß dieses nur von menschlichem Zeugnisse

---

1) Duobus modis potest Deus revelare se aliquid dicere: uno modo quasi in actu signato seu per actum expresse reflexum, ut quando Scriptura dicit: Haec dicit Dominus seu Pater meus revelavit: ibi non est propria revelatio ejusdem dicti per se ipsum, sed est unum dictum de alio seu revelatio de revelatione. Alio vero modo potest hoc intelligi, quia in actu exercito, dum Deus aliquid dicit, quasi per intrinsecam reflexionem ejusdem actus in seipsum dicit se dicere, ... et inter homines etiam, quamvis qui loquitur per expressum actum reflexum non dicit se loqui, loquendo id satis dicit actu exercito. Et hac ratione quando aliquid sufficienter proponitur, ut dictum a Deo, eo ipso locutio illa sufficienter proponitur ut verbum Dei, et ideo non tantum res dicta, sed etiam locutio ipsa accipienda est et credenda ut verbum Dei.
Disp. 3. sect. 12. n. 12.

und von dem natürlichen Glauben gelte, daß aber das göttliche Zeugniß es verdiene, seiner selbst wegen geglaubt zu werden, und das übernatürliche Licht des Glaubens in einer geheimnißvollen, von unserm gewöhnlichen Denken verschiedenen Weise wirke[1]) — Allein das göttliche Zeugniß verdient zwar insofern seiner selbst wegen unsern Glauben, als es die absolut höchste Bürgschaft für die Wahrheit seines Inhalts ist: doch kann diese seine Würde und Erhabenheit nicht bewirken, was einen innern Widerspruch enthält, daß nämlich unsere Vernunft ihm Glauben beimesse, ohne dazu durch eine Erkenntniß seiner Glaubwürdigkeit bewogen zu werden. Und wenn man, um dies behaupten zu können, eine geheimnißvolle Thätigkeit des Gnadenlichtes annimmt; so entgegnet Lugo, daß man keine Geheimnisse aufdrängen muß, die nicht in der Glaubenslehre selbst enthalten, sondern nur nothwendig sind, um die wissenschaftliche Erklärung, die man von der Glaubenslehre geben möchte, halten zu können[2]).

269. Um einzusehen, daß diese Entgegnung Lugo's gegründet ist, müssen wir zu den Gründen zurückkehren, wodurch Suarez meinte zu jener Annahme genöthigt zu sein, daß auch der Beweggrund des Glaubens im eigentlichen Sinne geglaubt werde. Der erste war, weil es keine übernatürliche Erkenntniß gebe, die dem Glauben vorhergehe. Aber dieser in der Theologie allerdings angenommene Grundsatz ist gewiß nicht so zu verstehen, daß es vor dem eigentlichen Glauben, durch den wir geoffenbarte Lehren fürwahrhalten, keine Art von Erleuchtung durch die Gnade gebe. Denn dies würde selbst jene Gnaden, durch welche Gott das Herz des Menschen auf den Glauben vorbereitet, ausschließen, und überdies mit einer ausdrücklichen Lehre der Kirche streiten. Um nämlich jenen ihren Irrthum behaupten zu können, daß alle Werke der Heiden Sünden und alle ihre Tugenden Laster seien, stellten die Jansenisten den Satz auf, der Glaube sei die erste Gnade. Diesen Satz verwerfend, hat also die Kirche entschieden, daß der Mensch, auch ehe er die göttliche Offenbarung anerkennend zum eigentlichen Glauben gelangt, Gnaden empfängt und folglich auch

1) Disp. 3. sect. 6. n. 8.
2) Disp. 1. sect. 4. n. 1 et 2.

erleuchtet wird [1]). Denn weil die Gnade auf eine unserer Natur angemessene Weise wirkt, so wird, gewöhnlich wenigstens — der Wille durch sie nicht ohne eine entsprechende Erleuchtung des Verstandes angeregt. Wenn es demnach vor dem eigentlichen Glauben übernatürliche Erleuchtungen geben kann und wirklich giebt; so darf man noch viel weniger anstehen, eine übernatürliche Erkenntniß der Prinzipien des Glaubens, die nicht eigentlicher Glaube sei, anzunehmen. Denn diese Erkenntniß ist ja in dem Glaubensacte selbst enthalten, ist sein innerer Grund, ohne welchen er gar nicht dasein kann, so daß sich nur insofern sagen läßt, sie werde vor dem Glauben verliehen, als man im Glauben das Fürwahrhalten des Geoffenbarten für sich allein betrachtet, von dem Fürwahrhalten der Offenbarung, das in der Wirklichkeit immer mit ihm vereinigt ist, absehend.

Einen andern Grund, weßhalb die Offenbarung und ihre Untrüglichkeit förmlich geglaubt werden müßten, wollte Suarez darin finden, daß sich die Gnade, welche zum Glauben befähigt, auf die Prinzipien des Glaubens erstrecken müsse. Aber der von ihm selbst benutzte Vergleich macht es deutlich, wie wenig wir hieraus zu folgern genöthigt sind, daß die Prinzipien durchaus in derselben Weise, wie die einzelnen Glaubenslehren fürwahrgehalten werden. Das eine Licht der Vernunft befähigt uns sowohl, die Prinzipien als die Folgerungen, die aus ihnen hergeleitet werden, zu erkennen, und doch erkennen wir in anderer Weise die Prinzipien, in anderer die Folgerungen. Zwar sagt nun Suarez, daß eben diese Verschiedenheit auch der Grund sei, weßhalb man eine zweifache Fertigkeit der Vernunft, den habitus principiorum und den habitus scientiae, annehme; die habituale Gnade des Glaubens aber sei nur eine. Indeß daraus folgt nichts, als daß man diese Gnade nicht einer jener Fertigkeiten, sondern dem Vermögen, das sie ausrüsten und vervollkommnen, vergleichen muß und dies stimmt mit der Lehre von den übernatürlichen Gaben, die in uns fortdauern, vollkommen überein. Denn während die Fertigkeiten, die wir durch Uebung erwerben, das Vermögen, wel-

---

1) Nullae dantur gratiae nisi per fidem. — Fides est prima gratia et fons aliarum. Bulla Unig. prop. 26. 27.

ches sie vervollkommnen, voraussetzen, wird uns durch die habitualen Gaben der Gnade das Vermögen selbst verliehen [3]).

VI.

Ob der Beweggrund des Glaubens in natürlicher Weise, aber mit übernatürlichen Kräften erkannt und fürwahrgehalten werde.

270. Die uns natürliche Weise, den Glaubensgrund zu erkennen, besteht darin, daß wir über Gott und seine Eigenschaften nachdenkend von seiner absoluten Wahrhaftigkeit, und die lehrende Kirche betrachtend von ihrer göttlichen Sendung überzeugt werden. Die Ansicht also, welche die oben gestellte Frage bejaht, nimmt an, daß auch im Glaubenden das Fürwahrhalten des Beweggrundes durch ein Erkennen dieser Art vermittelt, nichtsdestoweniger aber ein übernatürliches ist, weil nicht bloß der Wille von der Gnade bewegt, sondern auch die Vernunft in ihrem Erkennen und Beistimmen von der Gnade erleuchtet wird. Es sind also Vernunft und Wille nicht mit den ihnen eigenen Kräften allein, sondern mit übernatürlichen thätig, aber dies hindert nicht, daß sie in der ihnen eigenen Weise thätig seien. Demzufolge wäre die auf Gründe sich stützende Erkenntniß der Offenbarung und ihrer Untrüglichkeit nicht bloße Voraussetzung oder Bedingung, sondern auch Ursache des Glaubens. Sie wäre Bedingung, insoweit sie uns zu dem Urtheile bringt, daß es vernunft- und pflichtgemäß ist zu glauben; sie würde aber auch zu einer Ursache des Glaubens, weil die Vernunft, obgleich nur in Folge eines freien Entschlusses, dennoch im Lichte jener Erkenntniß der Offenbarung sich hingäbe.

---

1) Licet loquendo de habitibus acquisitis diversus sit habitus principiorum et habitus conclusionis, ut communiter circumfertur: habitus tamen fidei, qui est infusus et datur ad modum potentiae, idemmet extenditur ad assensum principii et ad assensum conclusionis.

Lugo. Disp. 1. sect. 7. n. 116. Vergl. oben Bd. 2. S. 293.

271. Um diese vom Cardinal Lugo [1]), entwickelte Ansicht zu rechtfertigen, erinnern wir zuvörderst an jene Punkte, worüber die katholischen Theologen von jeher einverstanden waren. Es sind diese drei: erstlich, daß der Glaube ganz und gar auf Gottes Wort und Ansehen ruht; zweitens, daß er aus der die Vernunft erleuchtenden und den Willen bewegenden Gnade entspringt; drittens, daß ihm eine Erkenntniß der Glaubensgründe vorhergeht, die uns von der Verpflichtung zum Glauben und seinem sittlichen Werthe überzeuge.

Beginnen wir von dem letzten. Um den Inhalt der Offenbarung gläubig anzunehmen, müssen wir vorerst wie die Untrüglichkeit, so das Dasein einer göttlichen Offenbarung mit aller Entschiedenheit fürwahrhalten. Jene Pflicht zu glauben, welche wir bei Betrachtung der Glaubensgründe erkennen, schreibt also auch und zunächst diese Entschiedenheit vor. Welchen Sinn aber hat ihr Gebot in Bezug auf dieselbe, wenn nicht diesen: wir sollen der Zweifel, die noch möglich seien, weil wir sie als unverständige erkennen, nicht achtend, den betrachteten Gründen gemäß den göttlichen Ursprung der christlichen Lehre ohne Wanken fürwahrhalten? Was heißt das aber anders als: wir sollen uns durch diese Gründe zum Fürwahrhalten der Offenbarung und insofern auch zum Glauben an ihren Inhalt bewegen lassen? —

Welche nun meinen, dies nicht annehmen zu dürfen, die müssen behaupten, daß im Glaubensact, zu dem wir uns in Folge der erkannten Pflicht entschließen, ein Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarung und ihrer Untrüglichkeit eingeschlossen sei, das unabhängig von jenen Gründen, aus denen die Pflicht erkannt wird, entstehe. Aber was könnte dies für ein Fürwahrhalten sein? Wie gegen Suarez gezeigt wurde, kann es kein förmlicher Glaube sein, weil dieser unmöglich erste oder unmittelbare Erkenntniß ist. Ebensowenig ist ein eigentliches Zeugniß, d. i. eine innere Rede Gottes an die Seele, oder eine übernatürliche Anschauung der Göttlichkeit des Christenthums anzunehmen, was daraus allein einleuchtet, weil die eine wie die andere, wenn sie vorhanden wäre, nothwendig erfahren würde. So könnte also jenes Fürwahrhalten

1) Disp. 1. sect. 6. 7. 8.

nur in einem Antrieb der Gnade seinen Grund haben. Nun wurde aber wider Canus gezeigt, daß dieser Antrieb, der ohne Zweifel stattfindet und auch erfahren wird, dennoch für sich allein nicht genügt, sondern eine entsprechende Erkenntniß voraussetzt. Weil also dem eben Gesagten zufolge diese Erkenntniß keine unmittelbare ist, so müssen wir annehmen, daß dieselbe Gnade, die uns zum Glauben antreibt, auch die Vernunft bei Betrachtung der Beweggründe erleuchtet und ihr Erkennen und Fürwahrhalten zu einem übernatürlichen macht, ohne die Weise, wie sie ihre Thätigkeit äußert, zu ändern. Dies aber ist die Ansicht Lugo's, der sich für dieselbe mit Recht auch auf die Erfahrung beruft. Die Gläubigen, welche, was in ihrem Innern vorgeht, sich zum klaren Bewußtsein bringen können, werden die Thatsache nicht läugnen, daß der Antrieb der Gnade in ihnen mit der Einsicht in die Gründe zu glauben verbunden ist. Mag auch in einigen der Zug der Gnade so stark sein, daß es ihnen vorkomme, von demselben allein bestimmt zu werden, so werden doch auch diese, wenn sie sich besser beobachten, nicht in Abrede stellen können, daß jener Gnadenzug nur der vorwiegende und nicht der alleinige Grund ihres Fürwahrhaltens ist.

272. Indeß um diese Lehre, die sich durch ihre Klarheit und Einfachheit empfiehlt, wider alle Einrede sicher zu stellen, ist noch zu beweisen, daß sie auch mit den beiden andern der oben bestimmten Punkte in Einklang ist. Es muß, sage ich, dargethan werden, daß auch in ihr der Glaube ganz und ausschließlich auf Gott, seinem Ansehen und seinem Worte ruht, und deßhalb mit Recht als ein göttlicher dem menschlichen entgegengesetzt wird, daß er ferner nur durch die Gnade möglich, und deßhalb nicht wie immer, sondern wesentlich übernatürlich ist.

Was also wird erfordert, damit der Glaube Gott zum Grunde habe? Zunächst, daß wir die Glaubenslehren fürwahrhalten, weil er sie geoffenbart hat; sodann aber auch — und darum handelt es sich hier — daß nichts als er selbst uns zur Anerkennung seines Ansehens, und ebenso nichts als die Offenbarung selbst zur Anerkennung ihrer Göttlichkeit bewege. Das eine aber wie das andere findet Statt, wenn wir zu dieser Anerkennung in der uns natürlichen Weise durch Nachdenken bewogen

werden. Denn wie erkennen wir die Untrüglichkeit des götilichen Wortes? Wir betrachten das Wesen Gottes und in ihm, in ihm allein finden wir die Gründe, weßhalb er keinem Irrthum unterworfen, noch auch in seinen Reden trügerisch sein kann. Zur Anerkennung seines Ansehens also werden wir ganz gewiß nur durch ihn selbst bewogen. — Aber ebenso verhält es sich auch mit der göttlichen Offenbarung. Unter der Offenbarung haben wir, wie schon bemerkt wurde, nicht bloß die ursprüngliche, sondern auch die zwar nicht wiederholte, aber dennoch durch Ueberlieferung fortdauernde, oder vermittelte, also die sich uns als Gottes Wort verkündigende Predigt der Kirche zu verstehen. Wodurch nun erkennen und beweisen wir die göttliche Stiftung und Sendung der Kirche? Aus ihrem ersten Erscheinen, ihrem Fortbestand, ihrem Wirken. Dahin gehören alle die Gründe, auf welche sich die Apologetik beruft, die Wunder und Weissagungen sowohl zur Zeit der Stiftung als auch in den fortlaufenden Jahrhunderten, die Kämpfe und Siege der Kirche, die Heiligkeit ihrer Lehre, ihrer Mittel, ihrer Kinder u. s. w. Das sind aber alles Gründe, welche aus der Offenbarung als der vor uns dastehenden Thatsache entnommen werden. Insofern die Kirche lehrt, ist sie das Organ, durch welches Gott zum menschlichen Geschlechte fortwährend redet; daß aber ihre Lehre für uns zum Worte Gottes werde, bewirken alle jene Kennzeichen, die uns ihre göttliche Sendung verbürgen. —

Es möchte nicht unstatthaft sein, uns hier eines Vergleiches zu bedienen. Ein Fürst sendet zu seinem Feldherrn, um ihm Mittheilungen von großer Wichtigkeit zu machen, und seinen Willen kund zu thun. Damit der Feldherr die Nachrichten gläubig annehme, und den Befehlen des Fürsten willig sich unterwerfe, genügt nicht, daß er das Ansehen desselben anerkenne, er muß auch überzeugt sein, daß der Bote wirklich Worte des gemeinsamen Herrn, und daß er sie getreu überbringe. Er kann hiezu durch die Kenntniß, die er von der Rechtlichkeit des Boten hat, bewogen werden, und dann ruht sein Glaube nicht auf dem Ansehen des Fürsten allein, sondern zugleich auf dem Vertrauen, das er zum Diener desselben hat. Anders verhält sich die Sache, wenn der Fürst den, welchen er sendet, in Stand setzt, sich über seine Sen-

dung auszuweisen, ihm z. B. Geheimnisse, die nur ihm und seinem Feldherrn bekannt sein konnten, seinen Siegelring oder andere Kleinode anvertrauend u. s. w. Hiedurch bewirkt er, daß der Feldherr aus der Sendung selbst ihre Aechtheit erkennt. Die Worte des Gesandten von solchen Zeichen begleitet sind ihm Worte seines Fürsten, und auf diese allein stützt sich der Glaube, den er ihnen beimißt.

Hieraus ersieht man, weßhalb Cajetan und ebenso die übrigen Theologen sagen, daß wir zum Glauben an die Offenbarung d. h. an den göttlichen Ursprung der christlichen Lehre, durch die Offenbarung selbst und nicht durch das Zeugniß der Apostel und der Kirche bewogen werden. Nicht weil Petrus oder Johannes, nicht weil die Menge weiser und tugendhafter Männer, welche zur Kirche gehören, es versichern, glauben wir, daß sie Gottes Wort verkünden. Denn in solchem Falle würde unser Glaube theilweise wenigstens sich auf menschliches Ansehen stützen. Wir glauben, weil Gott die Apostel und die Kirche ausgerüstet hat, sich vor uns als seine Gesandten zu bewähren. Durch die Gabe der Weissagung vertraute er ihnen gleichsam an, was in seinen Rathschlüssen verborgen war, und durch die Gabe der Wunder legte er das Siegel seiner Allmacht in ihre Hände. Die Kirche ist allerdings auch an sich ein Beweis für die Aechtheit der Offenbarung, die sie verkündigt; aber nicht insofern sie aus weisen und frommen Männern besteht, die als solche unsern Glauben verdienen, sondern insofern wir in ihr ein Werk göttlicher Macht, Weisheit und Heiligkeit, das größte der Wunder vor Augen haben. Indem also die Predigt der Apostel und der Kirche mit solchen Kennzeichen umgeben ist, wird sie für uns zum Worte Gottes, und darum sagt der h. Augustin, daß Gott durch die wunderbaren Werke zu uns rede [1]). Dieselben machen mit der Rede seiner Abgesandten gleichsam ein Ganzes aus, und dies Ganze ist die Offenbarung, die sich uns durch sich selbst bekannt macht.

Der Feldherr, von dem oben Rede war, muß freilich seinen Fürsten schon kennen, und muß die Zeichen, durch welche der Abgesandte

---

1) Deus mirabilibus operibus loquitur. Ep. 102 (alias 49.) q. 6.

sich ausweist, prüfen; aber daß jene Kenntniß vorausgesetzt, und diese Prüfung angestellt werden muß, hindert doch wahrlich nicht, daß der Glaube, womit er die Botschaft aufnimmt, einzig auf dem Worte und der Wahrhaftigkeit des Fürsten beruht. So ruht also auch unser Glaube auf Gottes Wort und Ansehen, obgleich er eine Kenntniß Gottes und eine Untersuchung der Merkmale seiner Offenbarung voraussetzt.

Dieser Ansicht gemäß werden also die übernatürlichen Thatsachen, welche die Offenbarung beglaubigen, in doppelter Weise betrachtet. Man betrachtet sie erstlich in sich selbst, und findet in ihnen solche Beweise für die Aechtheit der Offenbarung, daß man daraus die Vernünftigkeit und Pflicht des Glaubens erkennt, und so sind sie motiva credibilitatis und ihre Erkenntniß eine Vorbedingung des Glaubens. Man betrachtet sie aber auch wie etwas, das zur Thatsache der Offenbarung selbst gehört, wie das nämlich, was die Predigt der Kirche für uns zum Worte Gottes macht, und so nur sind sie in dem Beweggrund des Glaubens selbst einbegriffen: denn es ist die Rede Gottes, der wir glauben. —

273. Man darf sich aber nicht etwa daran stoßen, daß in obiger Darstellung der göttliche Glaube mit dem menschlichen verglichen wird. Er unterscheidet sich von diesem wesentlich, weil er eine unbeschränkte Hingebung an Gott und ein über alles festes Fürwahrhalten ist; aber diese seine Beschaffenheit erhält er von seinen Prinzipien, dem objectiven und subjectiven. Denn sein objectives Prinzip ist die absolute sich offenbarende Wahrheit, die allein eine solche Hingebung und ein solches Fürwahrhalten von uns fordern kann; und sein subjectives Prinzip ist die mit den Seelenkräften sich vereinigende Gnade, die uns zu dieser Hingebung und diesem Fürwahrhalten in Stand setzt. Aber es folgt nicht, daß unsere Seelenkräfte in dem göttlichen Glauben in einer anderen Weise wie bei dem menschlichen thätig seien. Vielmehr müssen wir, wie Lugo hervorhebt, aus der h. Schrift selbst das Gegentheil abnehmen. „Wenn wir," spricht der Apostel, „das Zeugniß der Menschen annehmen, so ist das Zeugniß Gottes größer." (1. Joh. 5, 9.) Was anders wird damit gesagt, als: wie wir dem Zeugnisse der Menschen das Vertrauen schenken, welches es verdient; so sollen wir auch dem Zeugnisse Got-

tes das Vertrauen schenken, das diesem gebührt, d. h. ein unbedingtes. Damit unser Glaube in wahrem und strengem Sinne ein göttlicher, nämlich auf Gott als seinen letzten Grund gestützt sei, kann doch nichts anders gefordert werden, als daß er sich auf Gottes Wort, wie der menschliche Glaube auf der Menschen Wort stütze [1]. — Diese Bemerkung Lugo's wird dadurch verstärkt, daß die h. Schrift in uns den Glauben, den sie fordert, auf dieselbe Weise zu begründen und zu vermehren sucht, wie der menschliche Glaube begründet und vermehrt wird. Um einem menschlichen Zeugniß Glauben zu verschaffen, zeigen wir seine Aechtheit und die Wahrhaftigkeit dessen, von welchem es herrührt. Redet nun die h. Schrift nicht ebenso, um uns zum Glauben zu bewegen, bald von der Wahrhaftigkeit Gottes, bald und öfter von den Zeichen, an denen wir die Aechtheit der Offenbarung erkennen?

Wenn ferner oben gesagt wurde, daß Gott durch die Werke, die nur er wirken kann, sich mit seinen Gesandten vereinigt, um zugleich mit ihnen zu uns zu reden, so findet auch das in der Schrift seine Bestätigung. Als die Juden dem göttlichen Erlöser vorwarfen, daß er selbst Zeugniß von sich ablege, antwortete er ihnen, er selbst zwar lege von sich Zeugniß ab, aber nicht er allein, sondern zugleich mit ihm der Vater, der ihn gesandt habe [2]. Wodurch anders aber legte der Vater Zeugniß ab, als durch die Werke, die er im Sohne seiend mit ihm wirkte? [3]) Durch diese

---

1) Si res fidei nostrae credamus propter testimonium Dei firmissime, eodem modo, quo credimus fide humana propter testimonium Petri, addita majori illa firmitate, nemo potest negare, quod fides nostra resolvetur sufficienter in auctoritatem et testimonium Dei: nec enim unquam a nobis exigitur, quod magis resolvatur fides nostra in testimonium Dei, quam fides humana in testimonium hominis, cui credimus, neque ad id asserendum est ullum probabilitatis vestigium, cum verum sit in toto rigore et proprietate, quod per fidem humanam credimus Petro et ducimur ejus auctoritate et testimonio, sicut verum est dicere hoc ipsum de fide divina respectu testimonii divini.

Disp. 1. sect. 7. n. 117.

2) Ego sum, qui testimonium perhibeo de meipso, et testimonium perhibet de me, qui misit me, Pater. Joh. 8, 18.

3) Verba, quae ego loquor vobis, a me ipso non loquor. Pater

bezeugt und redet also auch er, die Worte des Sohnes zu den seinigen machend. — Noch bestimmter drückt der Apostel Paulus denselben Gedanken aus, indem er sagt, daß der Glaube in uns befestigt worden ist, weil Gott durch die Zeichen und Wunder, durch Offenbarung höherer Kräfte und die Spendungen des h. Geistes das Wort des Heiles zugleich mit denen, die es verkündigten, bezeugte[1]). — Es ist also sehr gegründet, wenn Lugo bemerkt, daß wir durch das Wort Gottes selbst zum Glauben bewegt werden, wenn wir seine Göttlichkeit aus Zeichen, durch welche Gott es bestätigt, erkennen.

274. Oder ließe sich vielleicht aus der Weise, in welcher wir diese Zeichen erkennen, dennoch folgern, daß der so entstehende Glaube zu seinem letzten Grunde etwas Geschaffenes und Menschliches habe? Der Glaube als das Fürwahrhalten der geoffenbarten Lehren hat zu seiner Ursache das Fürwahrhalten des göttlichen Zeugnisses und seiner Untrüglichkeit. Dieses letztere nun soll in uns erzeugt werden durch die Erkenntniß, welche wir von Gott und der Offenbarung durch Nachdenken und Beobachtung erhalten. So wird also doch unser Denken und unsere Erfahrung zur wahren Ursache des Glaubens, und nicht nur unsere eigene, sondern auch fremde Erfahrung. Denn vieles, was unserm Denken über die Offenbarung zu Grunde liegt, kennen wir nur durch die Berichte anderer, und somit würde der göttliche Glaube sich dennoch zuletzt auf den menschlichen stützen. Darum scheint auch der oben angestellte Vergleich nur geeignet, den Glauben jener als einen göttlichen zu erweisen, denen es gegeben war, unmittelbare Zeugen der Thatsache zu sein, durch welche Gott seine Gesandten bewährte.

Aber zuvörderst wurde schon wiederholt hervorgehoben, daß

---

autem in me manens, ipse facit opera. Non creditis, quia ego in Patre et Pater in me est? Alioquin propter opera ipsa credite.
Joh. 14, 10–12.

1) Quae (salus) cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus, et Spiritus Sancti distributionibus secundum suam voluntatem. Hebr. 2, 3. 4.

wir alle, die Kirche in ihrem Dasein und Wirken betrachtend, Zeugen der größten dieser Thatsachen sind; und wir haben gesehen, daß die ältesten Apologeten, wie die späteren Väter und Theologen diesen Beweis in den Vordergrund treten lassen. Nun sagte aber ferner der h. Thomas mit vollem Rechte, daß dieses Dasein und Wirken der Kirche am meisten geeignet ist, die Wahrheit der Wunder bei ihrem Ursprunge zu verbürgen. In dieser Weise also werden, was Lugo bemerkt, alle die Kennzeichen der Gegenwart und Vergangenheit zu einem Ganzen, in welchem sich uns die Predigt der Kirche als Gottes Wort offenbart. — Nun ist es wahr, daß wir, um dieses Ganze zu würdigen, mancherlei erkennen und überlegen müssen; aber die Schwierigkeit, die man deßhalb erhebt, können wir zugleich mit einem andern Einwurf, zu dem Lugo selbst durch seine Ausdrucksweise Veranlassung gegeben hat, beantworten. Er sagt nämlich im Eingange der Untersuchung wiederholt, damit der Glaube zu seinem letzten Beweggrund Gott, d. i. Gottes Wort und Ansehen habe, müßten diese beiden Sätze: „Gottes Wort kann nicht täuschen", und: „die christliche Lehre ist Gottes Wort" — unmittelbar gewiß und nach Art der Prinzipien aus ihnen selbst erkennbar sein. Versteht man dies, wie es gewöhnlich, wenn von den Prinzipien die Rede ist, verstanden wird; so ist offenbar, daß weder der eine noch der andere jener Sätze unmittelbar genannt werden kann. Sie bedürfen, um einzuleuchten, beide, besonders aber der zweite, der Beweisführung, und nicht bloß der richtigen Auffassung ihres Inhaltes. Aber wenn Lugo anfangs sich zweideutig ausdrückt, so hat er jedoch im Verlauf der Untersuchung auf das bestimmteste erklärt, daß er so verstanden werden wollte, wie wir ihn aufgefaßt haben [1]). Die Wahrheit jener Sätze muß insofern aus ihnen selbst erkannt werden, als wir die Gründe, weßhalb Gottes Wort untrüglich ist, in Gott, und ebenso die Gründe, weßhalb wir die christliche Offenbarung für sein Wort halten, in dieser selbst finden. Mehr wird nicht erfordert, um mit aller Wahrheit sagen zu können, daß wir Gott seiner selbst wegen glauben, und die Offenbarung ihrer selbst wegen als eine göttliche anerkennen.

---

1) Disp. 1. sect. 7. n. 122. sect. 8. n. 151.

275. Wenn man nun dagegen in obigem Einwurfe beweisen will, daß bei solcher Ansicht vielmehr der letzte Grund des Glaubens in den menschlichen Kenntnissen zu suchen wäre, ohne welche die Wahrheit jener beiden Sätze nicht dargethan werden kann: so geht man von einer Begriffsverwechselung aus, welche in dieser und in ähnlichen Fragen so manche Mißverständnisse erzeugt, und von welcher wir deßhalb schon bei anderer Gelegenheit haben reden müssen [1]). Man verwechselt nämlich den objectiven und den subjectiven Grund des Glaubens, (die ratio motiva und die causa efficiens.) Der objective Grund ist das untrügliche Zeugniß Gottes, der subjective die Erkenntniß und das Fürwahrhalten dieses Zeugnisses. Nun wird aber der Glaube ein göttlicher genannt, weil sein objectiver, und nicht etwa weil sein subjectiver Grund Gott ist. Und es leuchtet ein, daß alle jene Erkenntniß, jenes Denken und jenes Beobachten nur Bedingung ist, daß uns das göttliche Zeugniß Beweggrund des Glaubens sein könne. Wie wir das göttliche Gesetz nicht lieben können, wenn wir sein Dasein und seine Göttlichkeit nicht erkennen, aber deßhalb doch nicht unsere Erkenntniß, sondern das Gesetz selbst Beweggrund dieser Liebe, die Erkenntniß aber nur Bedingung ist; also können wir auch das göttliche Zeugniß nicht für wirklich halten, wenn wir seine Wirklichkeit nicht erkennen; aber nicht dies Erkennen, sondern das Zeugniß selbst, d. i. jene seine Beschaffenheit, durch die es sich als Gottes Wort offenbart, ist der Grund, der uns zum Fürwahrhalten bewegt.

Man kann freilich sagen, daß nach dieser Ansicht das Erkennen der Glaubensgründe nicht bloß Bedingung, sondern auch Ursache des Glaubens sei: denn wie das Fürwahrhalten der Offenbarung und ihrer Wahrhaftigkeit nächste, so ist das Erkennen, welches diesem Fürwahrhalten vorhergeht, entfernte Ursache des Glaubens. Aber weil dies Erkennen nicht der Art ist, daß es zum Fürwahrhalten nöthige, so ist es erstlich nicht die alleinige Ursache, sondern der freie Entschluß des Willens muß hinzukommen, um die Vernunft zum festen Fürwahrhalten zu bestimmen. Sodann — und darauf kommt es hier vorzüglich an — ist es zwar wir-

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 265 ff.

kende Ursache, aber deßhalb nicht auch Beweggrund des Glaubens. Nun wird aber, damit der Glaube kein menschlicher sondern ein göttlicher sei, erfordert, daß sein Beweggrund Gott sei; seine wirkende Ursache, das Prinzip, das den Glaubensact setzt, kann nicht Gott, sondern muß unser Geist sein, wofern wir nicht, was Gott verhüte! — sagen wollen, daß nicht wir selbst, sondern Gott in uns glaube, also auch denke, wolle, lebe. Streitet es also mit der Eigenschaft des Glaubens nicht, daß wir selbst wirkende Ursache desselben seien, so streitet es mit ihr auch nicht, daß unser Denken und Beobachten auf sein Entstehen einen ursachlichen Einfluß habe. —

Aber wie? kann denn Gott nicht auch in aller Wahrheit wirkende Ursache des Glaubens genannt werden? Freilich; aber inwiefern? Insofern, als er sowohl die natürlichen als die übernatürlichen Kräfte, mit denen wir glauben, uns verleiht, sie zur Thätigkeit anregt, und zugleich mit ihnen thätig ist. Dies aber ist nicht der Grund, weßhalb der christliche Glaube als göttlicher bezeichnet wird; was schon daraus einleuchtet, daß in jener Weise alles Gute, das wir sei es in der Ordnung der Natur, sei es in der Ordnung der Gnade wirken, auf Gott als die höchste Ursache (causa prima) zurückgeführt werden muß. Indem man gewisse Tugenden göttliche, oder theologische nennt, will man sagen, daß sie Gott selbst zum formalen Gegenstand und also zum Beweggrund haben. Wie also die Liebe deßhalb göttlich heißt, weil der Liebende Gott und alles, was er sonst liebt, Gottes wegen liebt; so heißt der Glaube göttlich, weil der Gläubige das Wort Gottes und alles, was er sonst glaubt, seinetwegen fürwahrhält.

276. Man möchte entgegnen, daß nichtsdestoweniger gewöhnlich auch dies als ein Vorzug des christlichen Glaubens bezeichnet werde, Gott zum Urheber und zur wirkenden Ursache zu haben. So ist es; aber dies hat seinen Grund darin, weil nach dem Sprachgebrauche der Schrift und der Kirche, was wir mit den Kräften der Natur vermögen, uns, was wir aber nur durch die Gnade vermögen, Gott zugeschrieben wird: nicht als wenn wir nicht auch das, wozu die Natur befähigt, Gott verdankten, sondern weil durch die Gnade eine neue und höhere Ordnung der göttlichen Wohlthaten beginnt. Dies hindert also erstlich nicht,

daß wir selbst Ursache und zwar nächste Ursache des Glaubens seien. Denn das Wirken der höchsten Ursache (causae primae) schließt das Wirken der geschaffenen Ursache (causae secundae) in der Ordnung der Gnade eben so wenig als in der Ordnung der Natur aus. Wie die natürlichen Erkenntnisse in uns selbst ihre Ursache haben, obgleich die Kräfte zu denselben uns von Gott geschenkt sind; so hat auch der Glaube in uns seine Ursache, obschon die Fähigkeit zu glauben, ein Geschenk der göttlichen Huld ist. Nur dies folgt, daß unser Geist nicht schon dadurch, daß er Vernunft und Freiheit besitzt, sondern insofern diese seine Vermögen durch die göttliche Gabe des Glaubens über die ihnen eigene Sphäre des Wirkens erhoben sind, die wirkende Ursache des Glaubens ist. Und eben weil dies in der Ansicht, der wir beitreten, vollkommen anerkannt wird, ist dieselbe von jener, die wir im ersten Abschnitte mit allen Theologen bekämpften, unterschieden. —

Zweitens aber ist hier zu bemerken, daß dieser Vorzug, Gott in besonderem Sinne zum Urheber zu haben, dem Glauben insofern er als ein übernatürlicher sich vom natürlichen, und nicht insofern er sich als göttlicher von dem menschlichen unterscheidet, eigen ist. Dies ist so wahr, daß es einen natürlichen Glauben geben könnte, der göttlich, und einen übernatürlichen, der menschlich wäre. Der Mensch kann durch die natürlichen Kräfte seines Geistes Gottes Wahrhaftigkeit erkennen, und nichts hindert, daß er durch dieselben — in gegebenen Umständen — auch von einer göttlichen Offenbarung hinreichende Gewißheit erhalte. Er könnte also auch, wenn dieser Fall einträte, an den Inhalt der Offenbarung glauben, und zwar nicht bloß, weil seine Vernunft ihn nöthigte, sondern auch aus Ehrfurcht gegen Gott. Denn es ist ausdrückliche Lehre der Kirche, daß die natürliche Erkenntniß Gottes genügt, um in uns (eine ebenfalls natürliche) Liebe und Ehrfurcht zu erzeugen [1]). Ein solcher Glaube wäre nicht unser christlicher Glaube, weil er nicht aus der Gnade entspränge, und darum nicht zum ewigen Leben führen könnte; aber dies hätte er mit dem christlichen Glauben gemein, daß Gott sein Beweggrund wäre, und insofern könnte er — im Gegensatz zu dem

1) Oben. Band 2. S. 243.

menschlichen — göttlicher Glaube genannt werden. — Ebenso ist es auch möglich, daß ein menschlicher Glaube übernatürlich sei. Oder könnte Gott nicht jemanden über die Weisheit und Wahrhaftigkeit eines Menschen übernatürlich erleuchten, und zugleich anregen, seinem Worte gläubig sich hinzugeben? Dieser Glaube wäre ein übernatürlicher, aber kein göttlicher, weil er nicht auf Gottes sondern auf menschliches, wenngleich im Lichte der Gnade erkanntes Ansehen sich stützte. —

277. Es bleibt uns nun noch der andere von den oben angegebenen Punkten zu beweisen, daß nämlich der Glaube durchaus übernatürlich sein kann, ohne daß in ihm unsere Geisteskräfte in einer andern, als der ihnen eigenen Weise thätig seien. Dies möchte darum Schwierigkeit bieten, weil es in der übernatürlichen Ordnung nicht bloß eine Weise des Wirkens, die unserm Geiste nicht eigen ist, giebt, sondern das Ziel jener Ordnung selbst darin besteht, daß der geschaffene Geist zu einer Thätigkeit, die nur Gott natürlich ist, erhoben wird: und oben haben wir bereits betrachtet, daß eine Gabe Gottes erst dadurch im theologischen Sinne übernatürlich und folglich Gnade ist, daß sie auf dies übernatürliche Ziel, die Anschauung Gottes, vorbereitet. Indeß haben wir eben dort auch schon gezeigt, wie wenig man berechtigt ist, daraus zu folgern, daß schon in diesem Leben der Mensch, so oft er unter dem Einfluß der Gnade wirkt, seine Kräfte in anderer als der ihnen natürlichen Weise äußere. (n. 157 ff.) Sein Wirken gehört, wie wir selbst so eben sagten, einer höheren Sphäre an, insofern es durch die Gnade eine nähere oder entferntere Beziehung auf das ewige Leben, und folglich einen Werth und eine Vollkommenheit erhält, die aus der Natur nicht entspringen können; aber nicht auch insofern, daß z. B. der Mensch das Uebersinnliche und Göttliche nicht mehr durch bildendes und fortschreitendes Denken, sondern wie der Engel das rein Geistige, oder gar wie Gott das Göttliche, unmittelbar erkennte. Zwar giebt es auch Gaben, welche zu einer ganz andern als der uns natürlichen Art des Wirkens befähigen; aber diese gehören in der Ordnung der Gnade selbst zu den außerordentlichen und mehr oder weniger

wunderbaren [1]), wie das Licht der Beschauung, das zu der Erkenntnißweise des reinen Geistes erhebt, die Gabe der Weissagung, der Wunder und andere. Und diese Gnaden werden, wie der h. Thomas bemerkt, eben deßhalb, weil sie außerordentlich sind, nicht wie die Gaben der Tugenden als fortdauernde Fähigkeiten (habitus) verliehen [2]). —

278. Aber eben diese Worte des h. Thomas, auf welche wir verweisen, können, wenn man nicht auf eine Verschiedenheit des Sprachgebrauchs achtet, zu einem Mißverständniß veranlassen. Es sagt nämlich der h. Lehrer, daß jenes wunderbare Wirken der Substanz nach, das andere aber nur der Weise nach übernatürlich sei. Nun pflegen aber die Theologen eben diese Unterscheidung dahin zu erklären, daß der Substanz nach übernatürlich sei, was schlechthin über die geschaffenen Kräfte erhaben ist, und also von dem sich selbst überlassenen Geschöpfe nie hervorgebracht werden kann, der Weise nach aber, was im gegebenen Falle zwar die Gnade wirkt, die Natur jedoch ebenfalls, wenn nicht immer, doch unter günstigen Verhältnissen oder mit großer Anstrengung vermag [3]). Wenn wir also die Worte des h. Thomas nach dieser Erklärung verständen, so würde in ihnen gerade der Irrthum liegen, den man in unsern Tagen der Ansicht, welche wir vertheidigen, vorgeworfen hat. Es würde folgen, daß wir zum Glauben der Gnade nicht immer und schlechterdings, sondern nur insofern bedürften, als aus Mangel an Unterricht oder aus an=

---

1) Siehe oben Bd. 2. S. 8. u. 122.

2) Omne donum gratiae hominem elevat ad aliquid, quod est supra naturam humanam: quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo quantum ad substantiam, sicut miracula facere et cognoscere occulta et incerta divinae sapientiae: et ad hos actus non datur homini donum gratiae habituale. Alio modo est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius, sicut diligere Deum et cognoscere eum in speculo creaturarum, et ad hoc datur donum gratiae habituale.

S. 2. 2ae. q. 171. a. 2. ad 3.

3) Siehe oben Bd. 2. S. 5.

dern Gründen, die Erkenntniß der Glaubensgründe nicht vollkommen genug wäre. Aber nichts kann mehr als dieses mit der Ansicht des h. Thomas streiten. Haben wir ihn ja schon mehr als einmal mit großer Bestimmtheit die Lehre vortragen hören, daß wie die natürlichen Erkenntniß- und Willenskräfte den Menschen in den Stand setzen, für das ihm natürliche Ziel, die Erkenntniß Gottes aus den geschaffenen Dingen, zu wirken, so die Gaben des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ihn befähigen, sich auf das übernatürliche Ziel, die Anschauung Gottes, vorzubereiten; und folgert er ja eben hieraus, daß diese Gaben der Gnade in der übernatürlichen Ordnung ebenso nothwendig seien, als in der natürlichen die im Wesen des Geistes wurzelnden Vermögen [1]. Ganz gewiß hat er also in der obigen Stelle nicht sagen wollen, daß die Erkenntniß und Liebe Gottes, zu welcher die Gnade befähigt, in gewissen Umständen auch ohne diese möglich sei, und das leuchtet auch aus der vorliegenden Stelle selber ein. Denn er beginnt mit der Erklärung, daß jede Gnade den Menschen zu etwas, das über seiner Natur liege, erhebe. Der Sinn seiner Worte also ist: die Erkenntniß und Liebe Gottes, welche die Gnade verleiht, ist zwar über die Natur erhaben, aber es giebt doch auch eine Erkenntniß und Liebe Gottes, für welche die natürlichen Anlagen genügen [2]. Wie also der h. Thomas eben hier sagt, es gebe eine Erkenntniß Gottes im Spiegel der Geschöpfe, welche die Gnade verleihe, und es gebe eine solche Erkenntniß durch die Kräfte der Natur, so sagen wir, es giebt ein Erkennen und vielleicht auch ein Fürwahrhalten des göttlichen

1) Siehe oben n. 147. 148. u. Bd. 2. S. 307.

2) S. Thomas vult significare ibi discrimen inter actiones miraculosas, quales sunt suscitatio mortui et prophetia ex una parte et actus credendi, diligendi etc. ex alia. Discrimen autem est, quod nec illae priores nec aliae illis similes fieri possunt a natura, et ideo eas appelat supernaturales quantum ad substantiam: at vero istae posteriores, licet cum illo modo supernaturalitatis (intrinseco quidem et essentiali) non possint fieri a natura, possunt tamen fieri aliae similes in modo tendendi ad sua objecta et ideo has dicit solum esse supernaturales quoad modum, non tamen negat illum modum esse de quidditate horum actuum. Ita explicat S. Thomam Bannes infra q. 24. art. 2. in fine cum aliis Thomistis.

Lugo Disp. 9. sect. 2. n. 38.

Zeugnisses vermittelst des Nachdenkens über dasselbe, wozu die natürlichen Kräfte des Geistes hinreichen, und es giebt ein solches Erkennen und Fürwahrhalten, das aus der Gnade entspringt, und nur dies ist jenes, auf dem der christliche Glaube ruht. —

279. Aber nun haben wir noch den Gedanken, welcher nicht nur Suarez's sondern auch M. Canus' Lehre zu Grunde liegt, etwas näher zu betrachten, und dies um so mehr, als er derselbe zu sein scheint, den man in unsern Tagen hervorhebt, indem man darauf dringt, daß der Glaube ein absoluter Anfang, ein unmittelbarer, aus göttlicher Gnadenwirkung hervorgehender Vernunftact sei. Es ist also zuerst zu bemerken, daß jene älteren Theologen die Unmittelbarkeit des Glaubens keinesweges dahin auslegten, daß die vernünftige Erkenntniß der Glaubensgründe ihm nicht vorhergehe: sie nahmen vielmehr mit allen übrigen die Nothwendigkeit dieser Erkenntniß an, und waren weit entfernt ihre Gewißheit zu bestreiten. Aber sie waren der Ansicht, daß dieselbe nur das Bewußtsein der Pflicht zu glauben — und auch dies unter der Einwirkung der Gnade — erzeuge, und deßhalb als Bedingung dem Glauben vorausgehe, auf diesen selbst aber keinen weitern Einfluß habe. Wenn der Mensch durch die Gnade aufgefordert, und mit ihr mitwirkend der erkannten Pflicht gemäß sich zu glauben entschließe; so werde ihm ein übernatürliches Licht zu Theil, durch welches er den Grund des Glaubens erfasse, und den Glauben selbst übe. Wir haben oben erwogen, daß im Glaubensact selbst nothwendig ein Erkennen und Fürwahrhalten des Beweggrundes — (des göttlichen Zeugnisses nämlich) — und zwar als sein innerstes Prinzip enthalten ist. Wie nun die Beistimmung zu den geoffenbarten Lehren im Lichte der Gnade geschehen muß, so ist kein Zweifel, daß auch der Grund derselben, das göttliche Zeugniß, in diesem erkannt und gewürdigt werden muß. Und dies der Vernunft von oben eingeflößte Licht, womit der Glaubensact selbst gesetzt wird, ist die eigentliche Gnade des Glaubens, das donum fidei, und als fortdauernde Fähigkeit der habitus fidei infusus. Aber nun glaubten jene Theologen, daß durch dies Glaubenslicht ein ganz neues, vom Denken der Vernunft unabhängiges und geschiedenes Erkennen des gött-

lichen Zeugnisses gegeben werde. Wenn also dahingegen Lugo und andere annahmen, daß vielmehr die Gnade in der oben erklärten Weise das Denken der Vernunft selbst zu einem übernatürlichen mache, so fragt es sich, ob man wider diese Ansicht sich auf die Unmittelbarkeit des Glaubens berufen könne.

280. Der Glaube kann in einem wahren Sinne unmittelbar, kann absoluter Anfang genannt werden. Denn durch die Gnade beginnt in uns ein Leben, das nicht aus dem natürlichen, wie aus Keimen oder Anlagen entwickelt, sondern durch den schöpferischen Hauch Gottes hervorgebracht wird. Deßhalb heißt die Rechtfertigung, durch welche das fortdauernde Prinzip dieses neuen Lebens, die heiligmachende Gnade der Seele mitgetheilt wird, Wiedergeburt oder Neuschaffung. Nun ist aber der Glaube, wie die Kirche redet, der Anfang dieses Heiles und die Wurzel aller Rechtfertigung. Er kann also ebensowenig als das Leben der Gnade in der Natur einen Anfang oder Keim haben, und muß insofern absoluter Anfang sein. Demzufolge könnte man erstlich wider die allgemeine Lehre der Vorzeit, welche die Erkenntniß der Gründe als nothwendige Voraussetzung oder Bedingung dem Glauben vorhergehen läßt, erinnern, daß auf diese Weise das Denken der Vernunft wenigstens als Vorbereitung und zwar nicht bloß als negative, welche Hindernisse wegräumt, sondern als positive Vorbereitung, somit auch als entfernte wenn gleich für sich ungenügende Ursache betrachtet werde. Das aber scheint zum semipelagianischen Irrthum zurückzuführen, der nämlich eben darin bestand, daß er nicht zwar den Glauben, aber den Anfang des Glaubens der Natur zuschrieb. Mochten immer die Semipelagianer unter diesem Anfang den Willen zu glauben verstehen; es kann ebenso wenig gestattet sein, einen Anfang des Glaubens im Denken zu suchen. Denn wozu wird jene Erkenntniß gefordert? nämlich, heißt es, damit wir die Pflicht und den Werth des Glaubens erkennen. Ist dies also nicht gerade jene Erkenntniß, die den Willen zu glauben auffordert? Nun wurde aber oben der Grundsatz in Erinnerung gebracht, daß dem übernatürlichen Wollen, auch ein übernatürliches Erkennen vorhergeht. — Wenn man nun ferner mit Lugo sogar annimmt, daß jenes aus Betrachtung der Gründe sich entwickelnde Er-

kennen des göttlichen Zeugnisses im Glaubensact selbst dem Fürwahrhalten der geoffenbarten Lehren vorleuchtet, dann scheint vollends das Denken der Vernunft nicht mehr bloß zur entfernten, sondern zur nächsten Ursache des Glaubens zu werden, und dieser folglich seinen Anfang durchaus nicht in der Gnade zu haben. Denn wenn man auch sagt, daß der Gnade Licht sich mit dem Erkennen der Vernunft vereinige, so bleibt doch immer dieses theilweise Ursache des Glaubens, und ist überdies insofern die hauptsächliche Ursache, als die Gnade nur hinzukommt, das etwa Mangelnde zu ersetzen.

281. Um auf diese Einwürfe zu antworten, müssen wir zwei Sätze in Anwendung bringen. Der erstere ist, daß zwar die Gnade, wie oben gesagt wurde, insofern schöpferisch wirkt, als sie nicht etwa schon vorhandene Anlagen oder Kräfte bloß entwickelt, sondern neue über alle Ansprüche der Natur erhabene setzt, daß jedoch ihr Wirken hinwiederum insofern nicht schöpferisch ist, als es ein Subject, worin es aufgenommen wird, den Geist mit seinem natürlichen Leben, voraussetzt. — Der andere Satz ist, daß ebendeßhalb mit der Unmittelbarkeit oder dem absoluten Anfang, den man vom Uebernaürlichen aussagt, nicht streiten kann, wenn, was die Gnade hervorbringt, nicht sofort in seiner Vollendung da ist, sondern in der Natur, d. i. in dem Subject, das durch dasselbe vervollkommnet und nur insofern neugeschaffen werden soll, vorbereitet wird. Nur dies fordert die richtig verstandene Absolutheit des Anfangs, daß auch die Vorbereitung durch die Gnade geschehe. Wenn vom Glauben, so muß noch vielmehr von der Liebe und der Rechtfertigung gesagt werden, daß sie unmittelbar aus göttlicher Gnadenwirkung hervorgehen und kein Ergebniß des natürlichen Geisteslebens sind. Denn wie schon bemerkt wurde, durch sie erst wird jene Umwandlung des innern Menschen vollzogen, welche wir mit den Worten der h. Schrift als eine Wiedergeburt aus Gott und als eine neue Schöpfung bezeichnen. Nichtsdestoweniger belehrt uns die Kirche selbst ausführlich über die verschiedenen Stufen der Vorbereitung, welche dieser Gnadenwirkung vorausgehen. Die erste ist eben der Glaube, die zweite die heilsame Furcht, die dritte die Hoffnung mit der beginnenden Liebe, die vierte endlich die Buße mit dem Vorsatz, die Taufe zu empfan-

gen und ein neues Leben zu beginnen [1]). Weßhalb aber hindert diese Vorbereitung nicht, daß die Rechtfertigung kein Ergebniß unsers Denkens und Wollens, sondern eine Gnadenwirkung, keine Ausbildung natürlicher Anlagen, sondern eine Wiedergeburt aus Gott ist? Weil zu der Vorbereitung selbst der Mensch durch die Gnade geweckt, und wenn er mitwirkt, von Stufe zu Stufe emporgeführt wird [2]). Was aber nun von der Rechtfertigung, das gilt auch vom Glauben. Auch er ist kein solcher Anfang, dem keine Vorbereitung vorhergehe, diese Vorbereitung selbst jedoch hat wiederum ihren Anfang in der Gnade. Es wird dies vom tridentinischen Kirchenrathe, auf dessen Beschlüsse wir eben verwiesen, ausgesprochen. Denn es heißt in demselben, daß wir von der göttlichen Gnade geweckt und unterstützt durch Anhörung des göttlichen Wortes zum Glauben gelangen, mit Freiheit uns Gott nähernd und fürwahrhaltend, was er geoffenbart hat [3]). Ebenso entscheidet auch die Synode von Orange, welche eben wider die semipelagianischen Irrthümer gehalten wurde, nur dies, daß sowohl das Denken als auch die Bereitwilligkeit, wodurch wir zum Glauben geführt werden, aus der Gnade entspringe (n. 151.). — Wozu aber weckt die zuvorkommende Gnade, von der das tridentinische Conzil redet, wenn nicht zum ernsten Aufmerken auf das Wort, das uns verkündigt wird? und wozu unterstützt die begleitende Gnade, wenn nicht dazu, daß wir das Wort Gottes als solches anerkennen und ihm uns demuthsvoll unterwerfen? Wer nun

---

1) Conc. Trid. Sess. 6. cap. 6. Siehe oben Bd. 2. S. 177.

2) Declarat praeterea (S. Synodus) ipsius justificationis exordium in adultis a Deo per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur; ut qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponatur. S. 6. cap. 5.

3) Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt. cap. 6.

auf die Erfahrung und mehr noch, wer auf alles das achtet, was die heiligen Bücher selbst über die Verkündigung und Aufnahme des göttlichen Wortes theils berichten, theils lehren, der wird gewiß nicht läugnen, daß bei jener Vorbereitung auf den Glauben die Vernunft eben so wohl als der Wille nicht zwar mit ihren bloß natürlichen Kräften, aber dennoch in der ihr eigenen Weise d. i. aufmerkend, erwägend, urtheilend, schließend, thätig ist. —

282. Betrachten wir nun aber den schon angegebenen Grund, weßhalb die Gnade eine solche Art der Thätigkeit nicht ausschließt, so finden wir zugleich die Antwort auf den zweiten Einwurf. Jener Grund nämlich ist, weil die Gnade nicht als ein für sich bestehendes Prinzip, sondern in dem natürlichen Geistesleben wie in einem zu vervollkommenden Subjecte hervorgebracht wird. Sie ist keine zweite Vernunft, kein anderer Wille, sondern eine unserer Vernunft und unserm Willen mitgetheilte Beschaffenheit, wodurch diese unsere Vermögen mit neuen und über die ihnen innewohnenden erhabenen Kräften ausgerüstet werden. Nun kann es zwar geschehen, daß durch solche Kräfte auch eine ganz andere Weise der Thätigkeit eintrete, aber dies muß nicht geschehen, und die Beobachtung selbst lehrt uns, daß es gemeiniglich nicht geschieht. Auch in der begnadigten Seele ist die Vernunft in ihrer Weise thätig: aber etwas ganz anderes ist, daß sie in dem ihr eigenen aus dem Wesen der Seele entspringenden Lichte, und etwas anderes, daß sie in höherem durch den Geist Gottes ihr eingeflößten Lichte betrachte, urtheile, schließe. Wenn also diese Weise thätig zu sein, nicht hindert, daß ihr Erkennen wahrhaft übernatürlich sei; so kann sie auch im Glaubensact selber statthaben, und folglich auch im christlich Gläubigen dem Fürwahrhalten des göttlichen Zeugnisses jene Erkenntniß vorleuchten, die Lugo annimmt. Ist das Denken der Vernunft über die Glaubensgründe ein natürliches, dann ist es eben so wenig geeignet, die Seele auf den Glauben (positiv) vorzubereiten, als im Glauben selbst zu erleuchten: es kann wie das natürliche Leben der Seele überhaupt, nur als das Substrat des übernatürlichen betrachtet werden, und zwar nicht als ein Substrat, aus dem sich das Uebernatürliche entwickele,

sondern als ein Substrat, das durch die Aufnahme eines höheren Elementes zu vervollkommnen, zu reinigen, zu verklären ist. In der That haben auch die Theologen [1]), welche Lugo's Ansicht bestritten, nicht eingewendet, daß ihr zufolge der Glaube nicht übernatürlich, sondern daß sein Beweggrund nicht das göttliche Zeugniß selbst sein würde. —

283. Man hat übrigens in unsern Tagen von dieser Streitfrage so geredet, als wenn in dem Alterthume Suarez Ansicht geherrscht, und Lugo zuerst den logischen Kreis, worin diese sich bewegt, durchbrochen hätte. Wir räumen ein, daß Lugo der erste war, welcher die oben erörterte Lehre vollständig entwickelte und begründete. Sie erhält bei ihm auch dadurch größere Bestimmtheit und Klarheit, daß er sie anderen Meinungen und namentlich der Suarezischen entgegenstellt. Aber daß diese letztere schon von den älteren Theologen vertreten worden sei, ist nicht an dem. Die älteren Scholastiker lassen sich auf den Punkt, um welche sich diese Streitfrage dreht, weniger ein: was man jedoch über denselben bei ihnen liest, stimmt viel mehr mit Lugo's als mit Suarez's Ansicht überein.

Wir haben gesehen, in wiefern sich Lugo auf das, was der h. Thomas von der übernatürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes im allgemeinen sagt, berufen kann. Wenn nun derselbe h. Lehrer an jener Stelle, welche in dieser Untersuchung am meisten pflegt betrachtet zu werden, über den Ursprung des Glaubens sich dahin ausspricht, daß wir zu demselben durch die Erkenntniß der Wunder und mehr noch durch den Zug der Gnade bewogen werden (n. 166.); so möchte dies kaum anders als nach der Ansicht Lugo's erklärt werden können. Wird doch in ihr der Erkenntniß der

---

1) Bis im vorigen Jahrhundert gab es Theologen, welche Suarez Ansicht festzuhalten suchten. Zu ihnen gehören Viva. Curs. theol. p. 4. disp. 1. q. 3. 4. Antoine. Tom. 1. Tract. de fide. sect. 2. a. 4. 8. während Lugo's Lehre in Ant. Perez. In 2 et 3. P. S. Thom. Tract. 4. Disp. 2. — Haunold. Theol. specul. Lib. 3. Tr. 1. c. 1. controv. 5. und der Hauptsache nach auch in Ripalda. De fide. disp. 3. und Hurtado. Disp. 7. sect. 5. Vertreter fand.

Gründe eben so wohl als der Gnade, obgleich dieser ein vorzüglicherer Einfluß auf den Glauben zugeschrieben: jene Erkenntniß ist also nicht bloß Vorbedingung des Glaubens, sondern wird auch, jedoch in Vereinigung mit der Gnade und unter ihrem Einfluß, zur Mitursache desselben. — Es findet aber Lugo seine Weise, den Glauben zu erklären, beim h. Thomas noch bestimmter angedeutet. Derselbe hatte sich den Einwurf gemacht: nicht dadurch, daß er Gott glaube, unterscheide sich der Gläubige vom Ungläubigen, sondern vielmehr dadurch, daß er glaube, was der Botschafter Gottes verkünde; denn daß, was Gott rede, wahr sei, glaube auch der Ungläubige. Der h. Lehrer aber antwortet: Der Gläubige glaube dem Botschafter, weil er aus sicheren Thatsachen erkenne, daß Gott durch denseben zu ihm rede [1]).

284. Werfen wir nun auch einen Blick auf Duns Scotus Lehre. Derselbe stellt zuerst in ausführlicher Untersuchung fest, daß es nicht bloß einen natürlichen Glauben an die geoffenbarten Wahrheiten geben könne, sondern auch und zwar in den Christgläubigen selbst wirklich gebe [2]). Deßhalb aber, lehrt er dann ferner, sei nicht etwa die übernatürliche Gabe des Glaubens, der habitus fidei infusus, für überflüssig zu erachten. Auch der Wille könne Gott lieben, aber nicht in derselben Weise liebe er mit und ohne die Gnade. Wie also in der Liebe das Streben des Willens, so erhalte im Glauben die Beistimmung der Vernunft durch die Gnade eine höhere Beschaffenheit. Denn die Gnade erhebe die Vermögen unserer Seele zu einem gewissen übernatürlichen Sein [3]).

---

1) Fidelis credit homini, non inquantum homo, sed inquantum Deus in eo loquitur, quod ex certis experimentis colligere potest.
In l. 3. Dist. 23. q. 2. a. 2. sol. 2. ad 3.

2) Hoc igitur tenendum est tanquam certum, quod revelatorum in Scriptura est in nobis fides acquisita, generata ex auditu et ex actibus nostris, qua iis firmiter adhaeremus.

(Man bemerke, daß die virtus acquisita der infusa ebenso, wie die virtus naturalis der supernaturalis entgegengesetzt wird.)
In l. III. Dist. 23. q. unica.

3) Perficit has potentias per habitus supernaturales in esse quodam supernaturali. Ibid.

— Da tritt nun die Frage ein, wie sich dieser übernatürliche Glaube zu jenem natürlichen verhalte. Es läßt sich nicht läugnen, daß man in dieser Untersuchung bei Scotus die nöthige Klarheit vermißt. Einige also haben ihn so verstanden, als wenn er den übernatürlichen Glauben auf den natürlichen gründen wollte. Aber wider diesen Vorwurf hörten wir Suarez selbst ihn in Schutz nehmen (n. 256.). Ebenso wenig kann man ihm die wunderliche Meinung zuschreiben, daß der Christ, so oft er eine geoffenbarte Lehre fürwahrhalte, zwei Glaubensacte erwecke, einen natürlichen, der durch das Denken vermittelt werde, und einen übernatürlichen, der aus der Gnade entspringe [1]. Wenn aber das nicht, so muß nach seiner Lehre der eine Glaubensact eine gedoppelte Ursache haben, die natürliche und übernatürliche Fähigkeit des Geistes zu glauben [2]. Nun ist es wahr, daß Scotus von dieser doppelten Fähigkeit wie von einem zweifachen habitualen Glauben redet. Aber wenn man nur seinen Grundgedanken auffaßt, und von dieser sonderlichen Ausbildung, die er ihm gab, absieht; so wird man, scheint mir, auf die Ansicht Lugo's geführt. Warum meint Scotus auch in den Christgläubigen einen habitualen Glauben, der natürlich sei, annehmen zu müssen? Weil auch sie, so oft sie glauben, ihr Fürwahrhalten auf die erkannten Gründe für die göttliche Offenbarung stützen. Eben darauf hörten wir auch Lugo sich berufen. Es wird also

---

1) Gegen diese Meinung, die einige neuere Scholastiker aufgestellt hatten, redet Lugo Disp. 1. sect. 9.

2) Auch darin stimmt uns Suarez bei. Er sagt von Scotus und Biel: Iudicant fidem acquisitam esse partialem causam fidei infusae v e l p o t i u s actum fidei acquisitae et infusae non esse distinctos, sed unum ex duplici habitu, acquisito et infuso, habentem tamen ab infuso majorem intentionem et firmitatem, quod ita intellexit et secutus est Medina l. 5. de recta in Deum fide. c. 11. Disp. 3. sect. 12. n. 2.

Man bemerke aber, daß Scotus nicht bloß sagt, der Glaube erhalte durch die Gnade eine größere Stärke und Festigkeit, sondern er gehöre einer ganz andern Ordnung an, weil die Gnade die Vermögen der Seele, die in ihm thätig sind, zu einem übernatürlichen Sein erhoben habe.

viel einfacher, klarer und natürlicher sein, wenn wir mit diesem sagen, daß der Glaube des Christen aus doppeltem Prinzip, dem natürlichen und übernatürlichen, hervorgeht, weil der Christ im Glauben seine natürlichen Vermögen, Vernunft und Wille gebraucht, diese Vermögen aber durch die mit ihnen vereinigte Gnade zu einem übernatürlichen Sein erhoben sind. Dadurch geschieht es, daß dieselben sowohl bei Betrachtung und Würdigung der Gründe des Glaubens, als auch im Entschluß zu glauben, und in dem Glaubensact selbst nicht mit ihren bloß natürlichen, sondern mit übernatürlichen Kräften thätig sind.

285. Was von Scotus, das gilt auch von **Biel** und **Medina**, wie aus dem eben angeführten Zeugnisse des Suarez erhellt. — Nun möchte es aber scheinen, daß man für Suarez's Meinung insbesondere jene Theologen anführen könne, welche mit vielem Nachdruck lehren, daß nicht nur das Geoffenbarte, sondern auch die Offenbarung geglaubt werde; das Geoffenbarte nämlich der Offenbarung, diese aber ihrer selbst wegen (n. 257.). Indeß haben wir schon gezeigt, daß dies, damit Gott der letzte Grund unsers Glaubens sei, jedenfalls festzuhalten ist, und von Lugo festgehalten wird. Nur darauf kommt es an, ob die Offenbarung in derselben Weise, wie das Geoffenbarte, nämlich darum, weil Gott sie bezeuge, geglaubt werde. Dies ist in Suarez's Meinung das ihr eigenthümliche Moment, und dies auch ist es, wodurch sie in einen logischen Kreis führt oder ein Fortschreiten in's Unendliche fordert. Haben aber jene Theologen von dem Glauben an die Offenbarung ihrer selbst wegen eine solche Erklärung gegeben? Keinesweges; sie schließen dieselbe vielmehr aus. Wenn man sagt, so erläutert **Gregor von Valenzia** ihre Lehre, daß die Offenbarung selbst geglaubt werde, so folgt nicht, daß auch sie (im eigentlichen Sinne durch ein Zeugniß Gottes) geoffenbart sei. Der Glaube — als habituale Fähigkeit betrachtet — muß allerdings nicht bloß das Geoffenbarte, sondern auch die Offenbarung zum Gegenstande haben, aber diese letztere als formalen Gegenstand d. h. als Grund, weßhalb alles andere geglaubt wird. Ein solcher Grund ist aber seiner Natur nach auch wie

ein regulirendes Prinzip der Fähigkeit; insofern nämlich diese sich nur auf das erstrecken kann, was unter ihm begriffen ist. Nun wird aber ein Prinzip von der Fähigkeit nicht in derselben Weise, wie das, wovon es Prinzip ist, erfaßt. Wie also nicht bloß das Erleuchtete, sondern vor allem auch das Licht und durch dasselbe das Uebrige gesehen, und wie von der Vernunft nicht bloß, was aus ihren Prinzipien folgt, sondern auch und zuvörderst die Prinzipien erkannt werden: also muß auch nicht bloß das Geoffenbarte, sondern vor allem die Offenbarung geglaubt werden. Aber wie deßhalb das Licht nicht zu dem Erleuchteten und die Prinzipien der Vernunft nicht zu dem Begründeten gehören: so auch die Offenbarung nicht zum Geoffenbarten [1]). — Das ist also dieselbe Antwort, die Lugo dem Suarez gab (n. 268.); von ihr aber werden wir auf die Lösung der Frage, die Lugo vertheidigt, hinzugeführt. Der Glaube, sagt Gregor in Uebereinstimmung mit Lugo, hält die Offenbarung nicht wie ein Geoffenbartes, sondern ihrer selbst wegen fürwahr: so muß also die Gnade des Glaubens uns in Stand setzen, was sich uns als göttliche Offenbarung ankündigt, die Predigt der Kirche, als solche zu erkennen. Sie thut es aber nicht durch unmittelbare Anschauung, noch durch blinde Triebe; somit dadurch daß sie unsere Vernunft, um das Göttliche als Göttliches anzuerkennen, erleuchtet. Wir können also in Kürze Suarez gegenüber sagen: die Offenbarung wird

---

1) Non est opus, ut in universum omne objectum, cui fides assentitur sit revelatum, sed satis est, ut sit vel revelatum vel ipsa revelatio: sicut non est necesse, ut omne objectum, in quod potentia visiva fertur, sit lucidum, sed satis est ut sit lucidum vel ipsa lux, quam etiam videmus. Ac suaderi etiam potest hoc ex ipsa natura rationis sub qua sive fundamenti assensus. Habet enim illa, ut sit veluti quaedam regula potentiae vel habitus: regulam autem non oportet attingi ut regulatum aliquid, sed ut regulam. Sic ergo in proposito recte potest intelligi, naturam fidei esse talem, ut ex se habeat ordinem et ad ea, quae sunt extrinsece revelata et ad ipsam revelationem, sicut non solum in revelata possit ferri tanquam in objectum, sed etiam in ipsam revelationem, qua similiter fulciatur et sustentetur.

Tom. III. Disp. 1. q. 1. p. 1. ass. secunda. Octava difficultas.

allerdings, wie die Theologen übereinstimmend lehren, ihrer selbst wegen geglaubt; aber nicht weil Gott dadurch, daß er redet, bezeugt, daß er rede, sondern weil er so redet, daß wir ihn (wie z. B. einen Menschen aus seiner Stimme) erkennen; — indem er nämlich die Predigt seiner Abgesandten mit solchen Erscheinungen und Werken umgiebt, die sie als sein Wort kennzeichnen.

Kleutgen, Joseph,

Die Theologie der Vorzeit

Bd.: 4,2

Münster 1865